John

Rawls



La justicia como equidad

Una reformulación

PAIDÓS Estado y Sociedad

John Rawls

Este libro tiene su origen en las clases de filosofía política que **Rawls** impartía regularmente en Harvard en la década de 1980. Con el tiempo, las clases se convirtieron en una reformulación de su teoría de la justicia como equidad, revisada a la luz de sus artículos más recientes y de su tratado *El liberalismo político* (1993). Como escribe **Rawls** en el prefacio, la reformulación presenta «en un único lugar una exposición de la justicia como equidad tal como la entiendo ahora, apoyándome en todos esos trabajos». El libro ofrece una amplia visión de sus principales líneas de pensamiento y explora asimismo temas específicos que nunca fueron abordados en ninguno de sus escritos. **Rawls** es consciente de que, desde la publicación de la *Teoría de la justicia* en 1971, la sociedad se ha alejado aún más de la idea de la justicia como equidad. Sus ideas conservan, empero, todo su vigor y relevancia para los debates de una sociedad pluralista en torno al significado y la viabilidad teórica del liberalismo. Este libro demuestra que puede alcanzarse la claridad moral aun cuando el compromiso colectivo con la justicia sea incierto.

Paidós Estado y Sociedad



www.paidos.com
www.espacioculturalyacademico.com

PAIDÓS TRANSICIONES

Últimos títulos publicados

M. S. Gazzaniga, *El cerebro ético*
H. Gee, *La escalera de Jacob. Historia del genoma humano*
G. Rizzolatti y C. Sinigaglia, *Las neuronas espejo*
R. Sapolsky, *El mono enamorado y otros ensayos sobre nuestra vida animal*
C. Allègre, *La sociedad vulnerable. Doce retos de política científica*
F. de Waal, *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*
S. Pinker, *El mundo de las palabras. Una introducción a la naturaleza humana*
J. Dewey, *Cómo pensamos*
B. Korisabuk y otros, *La ciencia del orgasmo*
H. Gardner, *Las cinco mentes del futuro*
D. Dennett y otros, *La naturaleza de la conciencia*
M. D. Hauser, *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*
R. Rose, *Tu cerebro mañana. Cómo será la mente del futuro*
D. Denton, *El despertar de la conciencia. La neurociencia de las emociones primarias*
N. N. Taleb, *El cisne negro*
N. N. Taleb, *¿Existe la suerte? Las trampas del azar*
A. Sokal, *Más allá de las imposturas intelectuales. Ciencia, filosofía y cultura*
D. J. Linden, *El cerebro accidental. La evolución del cerebro y el origen de los sentimientos*
S. Blackmore, *Conversaciones sobre la conciencia*
J. Lehrer, *Proust y la neurociencia. Una visión fresca y única de ocho artistas de la modernidad*
D. A. Norman, *El diseño de los objetos del futuro. La interacción entre el hombre y la máquina*
M. S. Gazzaniga, *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*
D. J. Siegel, *Cerebro y mindfulness. La reflexión y la atención plena para cultivar el bienestar*
D. Linden, *La brújula del placer. Por qué los alimentos grasos, el orgasmo, el ejercicio, la marihuana, la generosidad, el alcohol, aprender y los juegos de azar nos sientan tan bien*
N. N. Taleb, *El cisne negro. El impacto de lo altamente improbable. Edición revisada y con nuevo posfacio del autor.*
C. Ryan y C. Jethá, *En el principio era el sexo. Los orígenes de la sexualidad moderna. Cómo nos emparejamos y por qué nos separamos.*
J. Bering, *El instinto de creer. La psicología de la fe, el destino y el significado de la vida*
V. S. Ramachandran, *Lo que el cerebro nos dice. Los misterios de la mente humana al descubierto*
S. Pinker, *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*
P. Churchland, *El cerebro moral*
M. S. Gazzaniga, *¿Quién manda aquí?*
T. Armstrong, *El poder de la neurodiversidad*

John Rawls

La justicia como equidad

Una reformulación

Edición a cargo de
Erin Kelly


PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Título original: *Justice as Fairness*, de John Rawls
Publicado en inglés, en 2001, por The Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, y Londres

Traducción de Andrés de Francisco

Cubierta de Judit G. Barcina

1ª edición, 2002
1ª edición en esta presentación, mayo 2012

ISBN: 978-84-493-2697-4
Depósito legal: B-97896-2012

Impreso en Book Print
Botànica, 176-178 – 08908 L'Hospitalet de Llobregat (Barcelona)

El papel utilizado para la impresión de este libro es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico

Impreso en España – *Printed in Spain*

SUMARIO

Tercera parte
EL ARGUMENTO DESDE LA POSICIÓN ORIGINAL

Cuarta parte
LAS INSTITUCIONES DE UNA ESTRUCTURA BÁSICA JUSTA

Quinta parte
La cuestión de la estabilidad

PRÓLOGO DEL EDITOR

En *Teoría de la justicia* (1971), John Rawls proponía una concepción de la justicia a la que llamó «justicia como equidad».[1] De acuerdo con la justicia como equidad, los principios más razonables de la justicia son aquellos que serían objeto de acuerdo mutuo entre personas sujetas a condiciones equitativas. La justicia como equidad desarrolla así una teoría de la justicia a partir de la idea de un contrato social. Los principios que articula afirman una concepción liberal, en sentido amplio, de los derechos y libertades fundamentales, y sólo permite las desigualdades de riqueza e ingreso que redunden en beneficio de los menos favorecidos.

En «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical» (1985), Rawls empezó a desarrollar la idea de que la mejor manera de entender una teoría de la justicia con contenido liberal es como una concepción *política*.[2] Una concepción política se justifica en valores políticos y no debería ser presentada como parte de una doctrina moral, religiosa o filosófica más «comprehensiva».* Ésta es una idea central de *El liberalismo político* (1993).[3] Bajo las condiciones políticas y sociales que establecen las instituciones libres, nos encontramos con una pluralidad de doctrinas diferenciadas e incompatibles, muchas de las cuales no son irrazonables. El liberalismo político reconoce este «hecho del pluralismo razonable» y responde a él mostrando cómo puede encajar una concepción política en las diversas y aun opuestas doctrinas comprehensivas: es un objeto posible de consenso entrecruzado entre ellas.

1. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971; ed. rev., 1999 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997).

2. «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (verano de 1985), págs. 223-252.

* Traduciré «comprehensive» como «comprehensiva», siguiendo la opción y las razones de Antoni Doménech en su traducción al castellano de *Political Liberalism* de J. Rawls. *(N. del t.)*

3. *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

Desarrollar la idea del liberalismo político ha llevado a Rawls a reformular su presentación y defensa de la justicia como equidad. Mientras que *Teoría de la justicia* presentaba la justicia como equidad como parte de una concepción liberal comprehensiva, este replanteamiento muestra de qué modo podemos entenderla como una forma de liberalismo político. En realidad, Rawls presenta la justicia como equidad como la forma más razonable de liberalismo político. Esto le lleva a reestructurar los argumentos básicos en favor de los dos principios de justicia, principios centrales para una concepción de la justicia como equidad.

Este libro tiene su origen en las clases de filosofía política que Rawls impartía regularmente en Harvard en la década de 1980. El curso incluía el estudio de las obras de figuras de importancia histórica (Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Mill y Marx) y también presentaba los fundamentos de la propia concepción de Rawls. Las clases sobre la justicia como equidad se distribuían a los alumnos por escrito, en un principio como suplemento a las lecturas seleccionadas de *Teoría de la justicia*. En ellas se abordaban cuestiones que *Teoría* no se planteaba, y se corregía lo que Rawls había terminado por considerar errores de algunos de los argumentos de *Teoría*. Posteriormente las clases se presentaron como un trabajo independiente, como una reformulación más o menos completa de la teoría de la justicia como equidad. Hacia 1989 el manuscrito tenía ya una forma parecida a la actual.

Rawls, en verdad, volvió a revisar el manuscrito a principios de la década de 1990, a medida que completaba *El liberalismo político*. La versión resultante no es empero sustancialmente diferente de la de 1989, excepto en que añade el epígrafe §50 sobre la familia. Tras la publicación de *El liberalismo político*, Rawls centró su atención en otras obras suyas, incluida *El derecho de gentes*,[4] inicialmente pensada como sexta parte de esta reformulación. El resto hasta ahora publicado comprende «Réplica a Habermas», una introducción a la edición en rústica de *Political Liberalism* y «Una revisión de la idea de razón pública».[5] Aquí se encontrarán ideas de esos tra-

4. *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1999 (trad. cast.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001).

5. «Reply to Habermas», en *Journal of Philosophy*, 92 (marzo de 1995), págs. 132-180, reimpreso en la edición en rústica de *Political Liberalism* (1996) (trad. cast.: «Réplica a Habermas», en J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós, 1998); «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review*, 64 (verano de 1997), págs. 765-807, reimpreso en Samuel Freeman (comp.), *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, y en *El derecho de gentes*.

bajos, aunque no siempre tan plenamente desarrolladas como en la versión ya publicada.

A causa de la enfermedad, Rawls ha sido incapaz de revisar la versión final del manuscrito, tal como había planeado. No obstante, la mayor parte de éste estaba casi terminada. La cuarta y la quinta parte son las más inacabadas y, con seguridad, de haber tenido más tiempo, Rawls habría completado esas secciones y las habría adaptado mejor a las tres primeras partes. La cuarta parte pretende ser un apéndice a las tres primeras partes, más detalladas y unitarias. La quinta parte es un intento preliminar de reformular los argumentos en favor de la estabilidad de la justicia como equidad que se presentaban en la tercera parte de *Teoría de la justicia*. Valiéndose de la noción de un consenso entrecruzado, la quinta parte defiende la estabilidad de la justicia como equidad en cuanto concepción política de la justicia, una idea perseguida en *El liberalismo político* y en los trabajos más recientes. Aunque están inacabadas, la cuarta y la quinta parte aportan piezas importantes al argumento general de la justicia como equidad. La decisión editorial ha sido la de dejarlas, al igual que las otras partes del libro, prácticamente sin tocar. Se reordenaron algunas secciones a fin de que ciertas distinciones básicas fueran presentadas previamente. Lo que ahora es §42 originalmente aparecía a continuación de §50, §47 sucedía a §44, §§55 y 57 estaban invertidos, y §56, que era la última sección de la quinta parte, se ha insertado entre las secciones.

Otros cambios adicionales son los siguientes. Se han eliminado las referencias a la sexta parte, «El derecho de gentes». Se ha añadido alguna exposición de conceptos básicos, tales como el velo de ignorancia. Donde así lo hicimos, utilizamos las palabras de *Teoría de la justicia* y de *El liberalismo político*; y hemos añadido y puesto entre paréntesis las correspondientes referencias a esas obras en notas a pie de página. En toda la obra, nuestra disposición a hacer cambios ha sido conservadora. Las revisiones se redujeron al mínimo y se tuvo cuidado de no alterar la sustancia de lo que escribió Rawls. Todos los cambios se hicieron con el conocimiento del autor.

Me siento agradecido por la ayuda que he recibido en la preparación de este manuscrito. Joshua Cohen y Mard Rawls, con los cuales he trabajado el texto en detalle, merecen especial reconocimiento. Su juicio crítico y sus numerosas sugerencias fueron extremadamente valiosas. También quisiera agradecer sus provechosos consejos a Arnold Davidson, Barbara Herman, Percy Lehning, Lionel McPherson y T. M. Scanlon.

PREFACIO

En este trabajo me propongo dos objetivos. Uno es rectificar los defectos más serios de *Teoría de la justicia*,[1] defectos que han oscurecido las principales ideas de la justicia como equidad, tal como llamé a la concepción de la justicia presentada en ese libro. Puesto que todavía tengo confianza en aquellas ideas y pienso que se pueden superar las dificultades más importantes, he acometido esta reformulación. Con ella intento mejorar la exposición, corregir una serie de errores, incluir algunas revisiones útiles y plantear las réplicas a algunas de las objeciones más comunes. Asimismo reelaboro la argumentación en muchos puntos.

El otro objetivo es agrupar en una formulación unificada la concepción de la justicia presentada en *Teoría* y las principales ideas que se encuentran en mis ensayos a partir de 1974. La propia *Teoría* tenía casi seiscientas páginas y los ensayos más relevantes (de los que hay unos diez) hacen un total cercano a las mil páginas.[2] Además, los ensayos no son del todo compati-

1. En 1975 hice revisiones para la primera traducción a otro idioma de *A Theory of Justice* (1971, ed. rev., 1999). Estas revisiones han aparecido en muchas de las subsiguientes traducciones a otras lenguas pero nunca, antes de 1999, en inglés. La edición revisada rectifica dicha situación (y no contiene revisiones adicionales). Cuando impartí estas clases, las revisiones, algunas de las cuales abordaban problemas que se discutían en clase, no estaban disponibles en inglés, y se suponía que los estudiantes no tenían más que el texto original. Por consiguiente, algunas de las referencias a *Theory* que se hacen en esa reformulación pueden apuntar a discusiones que no aparecen en la edición revisada. En estos casos, se indican las páginas de la primera edición. Todas las demás referencias de página remiten a la edición revisada. Las referencias siempre incluirán el número de sección, que es el mismo en ambas ediciones.

2. Aquí sólo indico los ensayos más relevantes: «Reply to Alexander and Musgrave», en *Quarterly Journal of Economics*, 88 (noviembre de 1974), págs. 633-655; «A Kantian Conception of Equality», en *Cambridge Review*, 96 (1975), págs. 94-99, y reimpreso como «A Well-Ordered Society», en Peter Laslett y James Fishkin (comps.), *Philosophy, Politics, and Society*, 5ª serie, New Haven, Yale University Press, 1979; «Fairness to Goodness», en *Philosophical Review*, 84 (octubre de 1975), págs. 536-555; «The Basic Structure as Subject», en Alan Goldman y Jaegwon Kim (comps.), *Values and Morals*, Dordrecht, D. Reidel, 1978; «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *Journal of Philosophy*, 77 (sep-

bles, y las ambigüedades en la formulación de diversas ideas —por ejemplo, la del consenso entrecruzado— hacen difícil encontrar en ellos una concepción clara y consistente. El lector interesado tiene derecho a que se le ayude a ver de qué modo podrían tener cabida estos ensayos en *Teoría*, dónde se han hecho revisiones y cuál es la diferencia que introducen. Intento proporcionar esa ayuda presentando en un único lugar una exposición de la justicia como equidad tal como la entiendo ahora, apoyándome en todos esos trabajos. He intentado que esta reformulación se bastara a sí misma.

Para aquellos que tengan cierta familiaridad con *Teoría*, los principales cambios son de tres tipos: en primer lugar, hay cambios en la formulación y el contenido de los dos principios de justicia usados en la justicia como equidad; en segundo lugar, hay cambios en el modo en que se organiza la defensa argumentativa de esos principios desde la posición original; y, en tercer lugar, hay cambios en el modo en que la propia justicia como equidad ha de entenderse, a saber: como una concepción política de la justicia en vez de como parte de una doctrina moral comprehensiva.

A modo de explicación, valgan los dos siguientes ejemplos del primer tipo de cambios: uno es la caracterización tan diferente de las libertades básicas iguales y de su primacía, un cambio necesario para sortear las poderosas críticas planteadas por H. L. A. Hart (§13); el otro es la versión revisada de los bienes primarios, versión que los liga a la concepción política y normativa de los ciudadanos como personas libres e iguales, con lo que resulta que estos bienes (como muchos, incluidos Joshua Cohen y Joshua Rabinowitz, me hicieron ver) ya no vienen determinados sólo por la psicolo-

tiembre de 1980), págs. 515-572; «Social Unity and Primary Goods», en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; «The Basic Liberties and Their Priority», en Sterling McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, Salt Lake City, University of Utah Press, 1982; «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (verano de 1985), págs. 223-252; «On the Idea of an Overlapping Consensus», en *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (febrero de 1987), págs. 1-25; «On the Priority of Right and Ideas of the Good», en *Philosophy and Public Affairs*, 17 (otoño de 1988), págs. 251-276; «The Domain of the Political and Overlapping Consensus», en *New York Law Review*, 64 (junio de 1989), págs. 233-255. Estos ensayos se citan ocasionalmente en las notas a pie de página del texto, a veces mediante una abreviatura obvia. Excepto «The Basic Structure as Subject» y «The Basic Liberties and Their Priority», todos ellos aparecen en Samuel Freeman (comp.), John Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

gía y las necesidades humanas (§17). También intento responder a las objeciones planteadas por Amartya Sen (§51).

El principal cambio del segundo tipo es la división en dos comparaciones fundamentales del argumento que hace derivar de la posición original los dos principios de justicia. En una comparación, los dos principios se comparan con el principio de la utilidad (media). En la otra comparación, los dos principios se comparan con una modificación de sí mismos que resulta de sustituir por el principio de diferencia el principio de la utilidad (media) constreñido por un mínimo. Estas dos comparaciones nos permiten separar las razones que justifican el primer principio de justicia, que cubre las libertades básicas, y la primera parte del segundo, el de la igualdad equitativa de oportunidades, de las razones que justifican la otra parte del segundo principio, el principio de diferencia. En contraste con lo que puede sugerir la exposición de *Teoría*, esta división del argumento muestra que las razones que justifican el principio de diferencia no descansan (como nada irrazonablemente han pensado K. J. Arrow y J. C. Harsanyi, entre otros) en una gran aversión a la incertidumbre considerada como una actitud psicológica (§§34-39). Ése sería un argumento muy débil. Antes bien, las razones pertinentes descansan en ideas tales como las de publicidad y reciprocidad.

Los cambios del tercer tipo se producen cuando tratamos de clarificar cómo debe entenderse la justicia como equidad. En *Teoría* nunca se discute si la justicia como equidad es una doctrina moral comprehensiva o una concepción política de la justicia. En un lugar se dice (*Theory*, §3, pág. 15) que si la justicia como equidad se desenvuelve razonablemente bien, el siguiente paso sería estudiar la concepción más general sugerida por el nombre de «rectitud como equidad». Aun cuando los problemas examinados con cierto detalle en *Teoría* son siempre los problemas tradicionales y familiares de la justicia política y social, el lector puede razonablemente concluir que la justicia como equidad se planteaba allí como parte de una doctrina moral comprehensiva que podría ser desarrollada más tarde, siempre que el éxito de la primera animara a hacer el intento.

La presente reformulación elimina esa ambigüedad: la justicia como equidad se presenta ahora como una concepción política de la justicia. Realizar este cambio a propósito de cómo debe entenderse la justicia como equidad obliga a introducir otros muchos cambios, y exige toda una familia de ideas nuevas que no se encontrarán en *Teoría*, o al menos no con el mismo sentido o significado. Además de introducir la idea misma de una concepción política de la justicia, necesitamos la idea de un consenso en-

trecruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprehensivas, o parcialmente comprehensivas, para poder formular una concepción más realista de la sociedad bien ordenada, dado el hecho del pluralismo de dichas doctrinas en una democracia liberal. También necesitamos las ideas de una base pública de justificación y de razón pública, así como ciertos hechos generales de la sociología política de sentido común, algunos de los cuales se explican gracias a lo que yo llamo las cargas del juicio, de nuevo una idea no utilizada en *Teoría*.

De entrada, puede parecer sorprendente que concebir la justicia como equidad como una concepción política, y no como parte de una doctrina comprehensiva, haya de exigir toda una familia de ideas nuevas. La explicación estriba en que ahora debemos distinguir siempre entre la concepción política y las diversas doctrinas comprehensivas, religiosas, filosóficas y morales. Normalmente, estas doctrinas tienen sus propias ideas de razón y justificación. Pues lo mismo le ocurre a la justicia como equidad, a saber, las ideas de razón pública y de una base pública de justificación. Estas últimas ideas deben quedar especificadas de un modo adecuadamente político y, por lo tanto, de un modo distinto al de las ideas paralelas de las doctrinas comprehensivas. Dado el hecho del pluralismo razonable (así lo llamaré yo), debemos estar al tanto de los diferentes puntos de vista si es que la justicia como equidad (o cualquier concepción política) quiere tener alguna oportunidad de ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado.

El sentido de estas observaciones no quedará claro hasta más adelante. Por ahora no pretenden más que dar una indicación, a los que ya están familiarizados con *Teoría*, de los tipos de cambios que hallarán en esta breve reformulación.

Como siempre, me siento agradecido a muchos de mis colegas y estudiantes por sus inteligentes y útiles comentarios y críticas a lo largo de los años. Son tan numerosos que no podría mencionarlos aquí, pero con todos ellos estoy profundamente en deuda. Quiero también agradecer a Maud Wilcox su cuidada edición de la versión de 1989 del texto. Finalmente, debo expresar mi más profunda gratitud a Erin Kelly y a mi mujer, Mardy, quienes hicieron posible la terminación del libro pese a mi declinante estado de salud.

Octubre de 2000

Primera parte

IDEAS FUNDAMENTALES

§1. CUATRO PAPELES QUE CUMPLE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

1.1. Empezaremos por distinguir cuatro papeles que puede cumplir la filosofía política como parte de la cultura política pública de una sociedad. Consideremos primero su papel práctico, papel que nace del conflicto político divisivo y de la necesidad de dirimir el problema del orden.

Hay largos períodos en la historia de toda sociedad durante los cuales determinadas cuestiones básicas conducen a un profundo y agudo conflicto, y parece difícil, cuando no imposible, encontrar algún suelo común razonado para el acuerdo político. A modo de ilustración: uno de los orígenes históricos del liberalismo está en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII que siguieron a la Reforma; estas divisiones dieron lugar a una prolongada controversia sobre el derecho de resistencia y la libertad de conciencia, lo que eventualmente desembocó en la formulación y en la aceptación, a menudo renuente, de alguna versión del principio de tolerancia. Las concepciones de Locke en la *Carta sobre la tolerancia* (1689) y de Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (1748) tienen una larga prehistoria. El *Leviatán* (1652) de Hobbes —seguramente la más grande obra de filosofía política escrita en inglés— se ocupa del problema del orden durante los disturbios de la guerra civil inglesa; y lo mismo hace el *Segundo tratado* (también de 1689) de Locke. Para ilustrar en nuestro propio caso cómo el conflicto divisivo puede desembocar en la filosofía política, recordemos los extensos debates entre federalistas y antifederalistas en 1787-1788 en torno a la ratificación de la Constitución, y cómo la cuestión de la extensión de la esclavitud en los años previos a la guerra civil provocó discusiones de principio sobre dicha institución y sobre la naturaleza de la unión entre los Estados.

Nosotros suponemos, pues, que una de las tareas de la filosofía política —su papel práctico, por así decir— es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral. O si no puede

encontrarse dicha base de acuerdo, quizás al menos pueda limitarse la divergencia de opinión filosófica y moral que está en la raíz de las diferencias políticas divisivas, de tal modo que todavía pueda mantenerse la cooperación social entre ciudadanos sobre la base del respeto mutuo.

Para fijar ideas, consideremos el conflicto entre las demandas de la libertad y las demandas de la igualdad en la tradición del pensamiento democrático. Los debates a lo largo de los dos últimos siglos dejan claro que no hay un acuerdo básico sobre cómo han de organizarse las instituciones para mejor favorecer la libertad y la igualdad de la ciudadanía democrática. Hay una línea divisoria entre la tradición que arranca de Locke, tradición que pone el acento en lo que Constant llamó «la libertad de los modernos» —libertad de pensamiento y libertad de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de propiedad, y el imperio de la ley— y la tradición que proviene de Rousseau, que pone el acento en lo que Constant llamó «la libertad de los antiguos» —las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública—.[1] Este contraste, en extremo estilizado, pone de manifiesto la profundidad del conflicto.

El conflicto arraiga no sólo en las diferencias respecto de intereses sociales y económicos sino también en las diferencias entre teorías políticas, económicas y sociales generales sobre cómo funcionan las instituciones, así como en las diferentes visiones sobre las consecuencias probables de las políticas públicas. Aquí nos centraremos en otra raíz del conflicto: las diferentes doctrinas filosóficas y morales que se ocupan de cómo debemos entender las demandas enfrentadas de la libertad y la igualdad, de cómo deben ordenarse y equiponderarse, y de cómo ha de justificarse cualquier modo particular de ordenarlas.

1.2. Señalaré brevemente otros tres papeles de la filosofía política que iremos considerando a medida que avancemos. Uno es que la filosofía política puede contribuir al modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales, y sus objetivos y propósitos básicos como

1. Véase «Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns» (1819), en Benjamin Constant, *Political Writings*, trad. de Biancamaria Fontana, Nueva York, Cambridge University Press, 1988 (trad. cast.: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en B. Constant, *Escritos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989). La vida de Constant transcurre de 1767 a 1830. La expresión «libertades de los antiguos» se refiere a las libertades de los ciudadanos varones nativos determinadas por los derechos de participación política en la democracia ateniense en la época, digamos, de Pericles.

sociedad con historia —como nación—, a diferencia de sus objetivos y propósitos como individuos o miembros de familias y asociaciones. Además, los miembros de cualquier sociedad civilizada precisan de una concepción que les permita entenderse a sí mismos como miembros que poseen un determinado estatus político —en una democracia, el de ciudadanos iguales— y les permita entender cómo afecta dicho estatus a la relación con su mundo social.

La filosofía política puede intentar responder a esta necesidad, y a este papel lo llamaré de orientación.[2] La idea es que es propio de la razón y la reflexión (tanto teóricas como prácticas) orientarnos, digamos, en el espacio (conceptual) de todos los fines posibles, individuales y asociativos, políticos y sociales. La filosofía política, como quehacer de la razón, cumple con esa tarea determinando los principios que sirven para identificar esas diversas clases de fines razonables y racionales, y mostrando de qué modo son congruentes esos fines con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable. Dicha concepción puede ofrecer un marco unificado en cuyo seno puedan hacerse consistentes las respuestas que se den a las cuestiones divisivas y las luces arrojadas por los diferentes casos pueden utilizarse para alumbrarse mutuamente y para iluminar otros casos.

1.3. Un tercer papel, subrayado por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821), es el de reconciliación: la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: «Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional». Hegel busca la reconciliación para nosotros —*Versöhnung*—, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él.

Nos interesaremos por varios aspectos de este papel de la filosofía política. Yo creo que una sociedad democrática no es una comunidad ni puede serlo, entendiendo por comunidad un cuerpo de personas unidas en la

2. El término y su significado los sugiere el uso que de él hace Kant en su ensayo «Was Heisst: Sich im Denken orientieren?», *Kant's gesammelte Schriften*, Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8, Berlín, 1912. Para Kant, la razón es, de modo análogo, la facultad de la orientación tal cual es caracterizada muy brevemente en el texto.

defensa de la misma doctrina comprehensiva o parcialmente comprehensiva. Semejante cosa la hace imposible el hecho del pluralismo razonable que caracteriza a una sociedad con instituciones libres.[3] Es el hecho de las diferencias profundas e irreconciliables en las concepciones del mundo de los ciudadanos, en esas razonables concepciones religiosas y filosóficas comprehensivas, y en sus visiones de los valores morales y estéticos que deben primar en la vida humana. No es siempre fácil aceptar este hecho, mas la filosofía política puede tratar de reconciliarnos con él mostrándonos la razón y, en realidad, el bien y los beneficios políticos que de él derivan.

Tampoco es la sociedad política una asociación, ni puede serlo. No entramos en ella voluntariamente. Antes bien, nos encontramos simplemente en una sociedad política particular en un cierto momento del tiempo histórico. Bien podríamos pensar que nuestra presencia en ella, el hecho de que estemos aquí, no es algo libre. ¿En qué sentido, pues, pueden ser libres los ciudadanos de una democracia? O bien, como alguna vez nos preguntaremos, ¿cuál es el límite externo de nuestra libertad (§26)?

Podemos tratar de abordar esta cuestión entendiendo la sociedad política de un determinado modo, a saber, como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, donde los que participan en la cooperación se conciben como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida. Tratamos de formular a continuación los principios de justicia política de tal modo que, si la estructura básica de la sociedad —las principales instituciones políticas y sociales y la manera en que encajan en un esquema de cooperación— satisface dichos principios, entonces podemos decir sin disimulo ni falsedad que los ciudadanos son realmente libres e iguales.[4]

1.4. El cuarto papel es una variación sobre el anterior. Nosotros concebimos la filosofía política como realistamente utópica, esto es, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable. La

3. Para el significado de «razonable» tal como se usa en el texto, véanse §§2, 11 y 23.

4. La idea de la filosofía política como reconciliación debe invocarse con cautela. Pues la filosofía política siempre corre el riesgo de ser usada corruptamente como defensa de un *statu quo* injusto e indigno y, así, de ser ideológica en el sentido de Marx. De vez en cuando debemos preguntar si la justicia como equidad, o cualquier otra concepción, es en este sentido ideológica y, si no lo es, ¿por qué no lo es? ¿Son ideológicas las ideas básicas que usa? ¿Cómo podemos mostrar que no lo son?

esperanza que tenemos puesta en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que el mundo social permite por lo menos un orden político decente, tanto que resulta posible un régimen democrático, aunque no perfecto, razonablemente justo. Nos preguntamos así: ¿cómo sería una sociedad democrática bajo condiciones históricas razonablemente favorables, pero con todo posibles, esto es, bajo condiciones permitidas por las leyes y tendencias del mundo social? ¿Qué ideales y principios intentaría realizar dicha sociedad, dadas las circunstancias de la justicia que sabemos que existen en una cultura democrática? Esas circunstancias incluyen el hecho del pluralismo razonable, que es una condición permanente ya que acompaña sin cesar a las instituciones democráticas libres.

El hecho del pluralismo razonable limita lo que es prácticamente posible bajo las condiciones de nuestro mundo social, condiciones muy distintas a las de otras épocas históricas donde a menudo se decía que las gentes estaban unidas (aunque quizá nunca lo hayan estado) en la defensa de una concepción comprehensiva.

A su debido tiempo, tendremos que preguntar si el hecho del pluralismo razonable es un destino histórico que deberíamos lamentar. Mostrar que no lo es, o que tiene sus muy considerables ventajas, significaría que en parte nos reconciliamos con nuestra condición. Por supuesto, no está claro cómo se distinguen los límites de lo practicable ni cuáles son de hecho las condiciones de nuestro mundo social; el problema aquí es que los límites de lo posible no vienen dados por lo real, pues en mayor o menor medida podemos cambiar las instituciones políticas y sociales, y muchas más cosas. No obstante, no ahondaré aquí en esta profunda cuestión.

§2. La sociedad como un sistema equitativo de cooperación

2.1. Como dije más arriba, una de las metas al alcance de la justicia como equidad es la de proporcionar una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar así la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de la libertad y la igualdad. Para ello nos fijamos en la cultura política pública de una sociedad democrática y en las tradiciones de interpretación de su constitución y sus leyes fundamentales, en busca de ciertas ideas familiares de las que pudiera desprenderse una concepción de la justicia política. Se asume que los ciudadanos de una sociedad democrática tienen al menos una comprensión implícita de estas ideas, ideas manifiestas en la discusión política cotidiana, en los debates

sobre el sentido y el fundamento de los derechos y libertades constitucionales, y cosas por el estilo.[5]

Algunas de esas ideas familiares son más básicas que otras. Entre las ideas fundamentales cuento aquellas que usamos para organizar y estructurar la justicia como equidad. La idea más fundamental en esta concepción de la justicia es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente (*Theory*, §1, pág. 4). Usamos esta idea como la idea organizadora central cuando tratamos de desarrollar una concepción política de la justicia para un régimen democrático.

Para elaborar esta idea central recurrimos a otras dos ideas fundamentales que la acompañan. Son éstas: la idea de los ciudadanos (los que participan en la cooperación) como personas libres e iguales (§7); y la idea de sociedad bien ordenada, esto es, de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia (§3).

Tal como indicábamos más arriba, estas ideas intuitivas fundamentales son tenidas por familiares en la cultura política pública de una sociedad democrática. Aun cuando dichas ideas a menudo no se formulan expresamente, ni se delimita claramente su significado, pueden desempeñar un papel fundamental en el pensamiento político de la sociedad y en el modo en que se interpretan sus instituciones (por ejemplo, en los tribunales), y en cómo se les confiere una relevancia duradera en los textos históricos y de otra índole. Que una sociedad democrática a menudo se entiende como un sistema de cooperación social lo sugiere el hecho de que, desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas de derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos. Ni piensan que un partido político puede propiamente, declarándolo en su programa, proponerse conculcar sus derechos y libertades fundamentales a cualquier clase o grupo reconocido.

5. La exposición de la justicia como equidad arranca de estas ideas familiares. De este modo, la enlazamos con el sentido común de la vida cotidiana. Pero que la exposición arranque de estas ideas no significa que los argumentos en favor de la justicia como equidad las asuman simplemente como base. Todo depende de cómo resulte la exposición en su conjunto y de que las ideas y principios de esta concepción de la justicia, así como sus conclusiones, resulten aceptables tras la debida reflexión. Véase §10.

2.2. La idea organizadora central de la cooperación social tiene al menos tres rasgos esenciales:

a) La cooperación social es cosa distinta de la mera actividad socialmente coordinada; por ejemplo, de la actividad coordinada a base de órdenes dictadas por una autoridad central absoluta. Antes bien, la cooperación social está guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan como apropiados para regular su conducta.

b) La idea de cooperación incluye la idea de los términos equitativos de la cooperación, términos que cada participante puede aceptar razonablemente, y a veces debería aceptar, siempre que todos los demás los acepten de igual modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que hace su parte según lo exigen las reglas reconocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado.

c) La idea de cooperación también incluye la idea de ventaja racional, o de bien, de cada participante. La idea de ventaja racional define aquello que persiguen los que participan en la cooperación para promover su propio bien.

En todo momento, distinguiré entre lo que llamaré lo razonable y lo racional. Así me referiré a dos ideas básicas y complementarias que forman parte de la idea fundamental de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Si aplicamos la distinción al caso más simple, a saber, a las personas que participan en la cooperación y que gozan de la condición de iguales en aspectos relevantes (o, para abreviar, simétricamente), tenemos lo siguiente: las personas razonables están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando son otros los que proponen, los principios necesarios para definir lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de la cooperación. Las personas razonables también entienden que han de honrar esos principios, aun a expensas de sus propios intereses si así lo exigen las circunstancias, siempre que los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos. Es irrazonable no estar dispuesto a proponer dichos principios o a honrar los términos equitativos de la cooperación cuando podemos razonablemente esperar que los demás los van a aceptar; es más que irrazonable que alguien meramente parezca o finja proponerlos u honrarlos, pero esté dispuesto a violarlos en su propio beneficio tan pronto como lo permita la ocasión.

Con todo, aunque sea irrazonable no es, en general, irracional. Porque puede ocurrir que algunos tengan un poder político superior o disfruten de

circunstancias más favorables; y, aunque estas condiciones sean irrelevantes —asumámoslo así— para distinguir entre las personas en cuestión como iguales, puede ser racional que los mejor situados se aprovechen de su situación. En la vida cotidiana damos por supuesta esta distinción cuando, por ejemplo, decimos de ciertas personas que, dada su superior posición negociadora, su propuesta es perfectamente racional pero al mismo tiempo irrazonable. El sentido común considera lo razonable pero no, en general, lo racional como una idea moral en la que participa la sensibilidad moral.[6]

2.3. El papel de los principios de justicia (como parte de una concepción política de la justicia) consiste en especificar los términos equitativos de la cooperación social (*Teoría*, §1). Estos principios definen los derechos y deberes básicos que deben asignar las principales instituciones políticas y sociales, regulan la división de los beneficios que surgen de la cooperación social y distribuyen las cargas necesarias para sostenerla. Puesto que en una sociedad democrática se concibe a los ciudadanos, desde el punto de vista de la concepción política, como personas libres e iguales, podemos considerar que los principios de una concepción democrática de la justicia especifican los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos así concebidos.

Mediante esas especificaciones, los principios de justicia dan respuesta a la cuestión fundamental de la filosofía política para un régimen democrático constitucional. Esa cuestión es la siguiente: ¿cuál es la concepción política de la justicia que mejor define los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales y como razonables a la vez que racionales, y (añadimos nosotros) como miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda una vida, de una generación a la siguiente? Ésta es una cuestión fundamental porque ha sido el foco de la crítica liberal a la monarquía y la aristocracia, y de la crítica socialista a la democracia constitucional liberal. Es también

6. Este tipo de distinción entre lo razonable y lo racional lo hizo W. M. Sibley en «The Rational versus the Reasonable», en *Philosophical Review*, 62 (octubre, 1953), págs. 554-560. El texto conecta estrechamente la distinción con la idea de cooperación entre iguales y la caracteriza en consonancia con esta idea más definida. De vez en cuando volveremos sobre la distinción entre lo razonable y lo racional. Véanse §23.2 y §23.3. Es de central importancia para entender la estructura de la justicia como equidad, así como la teoría moral contractualista general de T. M. Scanlon. Véase su «Contractualism and Utilitarianism», en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

el foco del presente conflicto entre el liberalismo y las visiones conservadoras a propósito de las demandas de la propiedad privada y de la legitimidad (en oposición a la efectividad) de las políticas sociales asociadas al así llamado Estado del bienestar.[7]

Al usar la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, hacemos abstracción de diversos rasgos del mundo social e idealizamos de diversas maneras. Esto pone de relieve un papel que cumplen las concepciones abstractas: se usan para conseguir una visión clara y despejada de una cuestión considerada fundamental, centrando la atención en los elementos más significativos que pensamos son los más relevantes a la hora de determinar cuál es la respuesta más apropiada. A menos que explícitamente digamos lo contrario, no intentaremos responder a ninguna otra cuestión que no sea la cuestión fundamental formulada anteriormente.

§3. La idea de una sociedad bien ordenada

3.1. Como dijimos en §2.1, la idea fundamental de una sociedad bien ordenada —una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia— es una idea colateral que usamos para precisar la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. Ahora bien, decir que una sociedad política está bien ordenada comporta tres cosas:

En primer lugar, y según implica la idea de una concepción pública de la justicia, es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todos los demás aceptan, la misma concepción política de la justicia (y, así, los mismos principios de justicia política). Además, este conocimiento es reconocido mutuamente: es decir, la gente sabe todo lo que sabría si su aceptación de dichos principios fuera cosa de acuerdo público.

En segundo lugar, y según implica la idea de regulación efectiva por una concepción pública de la justicia, se sabe públicamente, o hay buenas razones para creer, que la estructura básica de la sociedad —esto es, sus principales instituciones políticas y sociales, y el modo en que se acoplan para formar un sistema de cooperación— satisface esos principios de justicia.

7. Digo «así llamado Estado del bienestar» porque en la cuarta parte distingo entre una democracia de propietarios y un Estado del bienestar capitalista, y mantengo que esta última entra en conflicto con la justicia como equidad.

En tercer lugar, y según implica la idea de regulación efectiva, los ciudadanos tienen un sentido normalmente efectivo de la justicia, es decir, un sentido que los capacita para entender y aplicar los principios públicamente reconocidos de justicia y, en su mayor parte, para actuar según lo exige su posición en la sociedad, con sus deberes y obligaciones.

Así pues, en una sociedad bien ordenada, la concepción pública de la justicia proporciona un punto de vista mutuamente reconocido desde el que los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias de derecho político a las instituciones, o lo que cada cual reclame al otro.

3.2. La idea de una sociedad bien ordenada es, a todas luces, una muy considerable idealización. Una de las razones por la que elaboramos esta idea es porque nos permite decidir sobre una importante cuestión que afecta a nuestra concepción de la justicia para una sociedad democrática, a saber: si, y cuán bien, puede servir como la concepción de la justicia públicamente reconocida y mutuamente admitida, cuando la sociedad se concibe a sí misma como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una generación a la siguiente. Parece que una concepción política de la justicia que no pudiera cumplir este papel público tendría que adolecer de alguna seria deficiencia. La aplicabilidad de una concepción de la justicia a una sociedad bien ordenada constituye un criterio importante para comparar distintas concepciones políticas de la justicia. La idea de una sociedad bien ordenada ayuda a formular dicho criterio y a definir con mayor precisión la idea organizadora central de la cooperación social.

La idea de una sociedad bien ordenada tiene dos sentidos. Su sentido general ha quedado expresado más arriba en §3.1: una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por alguna concepción (política) pública de la justicia, sea cual fuere dicha concepción. Pero la idea tiene un sentido particular cuando nos referimos a la sociedad bien ordenada de una concepción particular de la justicia, como cuando decimos que todos los miembros de la sociedad aceptan y saben que todos los demás aceptan la misma concepción política de la justicia, por ejemplo, una doctrina particular de los derechos naturales, o una forma de utilitarismo, o la justicia como equidad. Repárese en que, dado el hecho del pluralismo razonable, es imposible una sociedad bien ordenada en la que todos sus miembros aceptan la misma doctrina comprehensiva. Pero los ciudadanos democráticos que profesan doctrinas comprehensivas diferentes pueden coincidir en

concepciones políticas de la justicia. El liberalismo político es una concepción que dice proporcionar no sólo una base suficiente sino también la base más razonable de unidad social disponible para los que, como nosotros, son ciudadanos de una sociedad democrática.

§4. La idea de la estructura básica

4.1. Otra idea fundamental es la idea de la estructura básica (de una sociedad bien ordenada). Introducimos esta idea con objeto de formular y presentar la justicia como equidad como una teoría con una unidad adecuada. Es una idea necesaria, junto con la idea de la posición original (§6), para completar las otras ideas y para ordenarlas en un todo inteligible. La idea de la estructura básica puede verse desde esa óptica.

Como se indicó más arriba en §3, la estructura básica de la sociedad es el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo (*Theory*, §2, pág. 6). La constitución política con una judicatura independiente, las formas legalmente reconocidas de propiedad y la estructura de la economía (por ejemplo, como un sistema de mercados competitivos con propiedad privada de los medios de producción), así como alguna forma de familia pertenecen a la estructura básica. La estructura básica es el marco social de trasfondo en cuyo seno tienen lugar las actividades de las asociaciones y los individuos. Una estructura básica justa asegura lo que podemos llamar justicia de trasfondo.

4.2. Un rasgo capital de la justicia como equidad es que hace de la estructura básica el objeto principal de la justicia política (*Teoría*, §2). Lo hace así, en parte, porque los efectos de la estructura básica sobre los objetivos, las aspiraciones y el carácter de los ciudadanos, así como sobre sus oportunidades y su capacidad de sacar provecho de ellas, son efectos dominantes y presentes desde el comienzo de la vida (§§15-16). Nosotros nos vamos a centrar casi enteramente en la estructura básica como objeto de la justicia política y social.

Comoquiera que la justicia como equidad empieza con el caso especial de la estructura básica, sus principios regulan esa estructura y no se aplican directamente a las instituciones y asociaciones dentro de la sociedad, ni

las regulan internamente.[8] Las empresas y los sindicatos, las iglesias, las universidades y la familia están limitadas por las constricciones puestas por los principios de la justicia, pero estas constricciones surgen indirectamente de las instituciones justas de trasfondo, en cuyo seno existen las asociaciones y los grupos y por cuya mediación se restringe la conducta de sus miembros.

Por ejemplo, aunque las iglesias puedan excomulgar a los herejes, no pueden quemarlos; esta constricción sirve para asegurar la libertad de conciencia. La universidades no pueden discriminar de según qué formas: esta constricción sirve para ayudar a establecer la equitativa igualdad de oportunidades. Los padres (mujeres y hombres por igual) son ciudadanos iguales que tienen derechos básicos iguales, incluido el derecho de propiedad; deben respetar los derechos de sus hijos (derechos que éstos tienen en cuanto ciudadanos potenciales) y no pueden, por ejemplo, privarles de la atención médica esencial. Además, para instaurar la igualdad entre hombres y mujeres en el reparto del trabajo en la sociedad, en la preservación de su cultura y en la reproducción de sí misma a lo largo del tiempo, se necesitan cláusulas especiales en el derecho familiar (y sin duda en más sitios), de tal forma que la carga de dar a luz, de criar y educar a los hijos, no recaiga más únicamente en las mujeres, pues ello socavaría su equitativa igualdad de oportunidades.

No debería asumirse de entrada que los principios que son razonables y justos para la estructura básica también son razonables y justos para las instituciones, las asociaciones y las prácticas sociales en general. Aunque los principios de la justicia como equidad imponen límites a estas realidades sociales dentro de la estructura básica, la estructura básica, las asociaciones y las formas sociales dentro de ella están gobernadas por principios distintos en virtud de sus diferentes objetivos y propósitos, y de su peculiar naturaleza y sus exigencias especiales. La justicia como equidad es una concepción política de la justicia, no una concepción general: se aplica primero a la estructura básica y entiende que esas otras cuestiones de justicia local, así como las cuestiones de justicia global (lo que yo llamo derecho de gentes), reclaman por méritos propios una consideración aparte.

8. Esto parece evidente en la mayoría de los casos. Es claro que los dos principios de justicia (§13), con sus libertades políticas, no están pensados para regular la organización interna de iglesias y universidades. Tampoco ha de gobernar el principio de diferencia el trato de los padres hacia sus hijos o el reparto entre ellos de la riqueza familiar. Sobre la familia, véase la cuarta parte, §50.

A los principios de justicia que deben asumir directamente las asociaciones e instituciones dentro de la estructura básica podemos llamarlos principios de justicia local.[9] En total, pues, tenemos tres niveles de justicia, moviéndonos desde dentro hacia fuera: en primer lugar, la justicia local (los principios que se aplican directamente a instituciones y asociaciones); en segundo lugar, la justicia doméstica (los principios que se aplican a la estructura básica de la sociedad); y, finalmente, la justicia global (los principios que se aplican al derecho internacional). La justicia como equidad arranca de la justicia doméstica, la justicia de la estructura básica. Desde aquí se mueve hacia fuera, hacia el derecho de gentes y, hacia dentro, hacia la justicia local. En otro lugar hemos discutido el derecho de gentes.[10] Aquí no haremos ningún intento de abordar sistemáticamente la justicia local. En general, los principios para la estructura básica constriñen (o limitan), pero no determinan unívocamente, los principios propios de la justicia local.

4.3. Obsérvese que nuestra descripción de la estructura básica no ofrece una definición tajante o un criterio a partir del cual podamos decir qué ordenamientos sociales o qué aspectos de los mismos pertenecen a ella. Antes bien, empezamos con una descripción laxa de lo que inicialmente no es más que una idea aproximada. Como dijimos más arriba, debemos ir definiendo la idea con más precisión, hasta dar con la mejor descripción posible tras considerar una serie de cuestiones particulares. Hecho esto, procedemos a comprobar cómo esa descripción más acabada armoniza con aquellas razonadas convicciones que mantenemos tras la debida reflexión.

El papel de una concepción política de la justicia, sin embargo, no es decir exactamente cómo han de resolverse estas cuestiones, sino exponer un marco de pensamiento en el que puedan plantearse. Si tuviéramos que dar una definición de la estructura básica que marcara límites estrictos, no sólo iríamos más allá de lo que razonablemente podría contener esa idea aproximada sino que también nos arriesgaríamos a prejuzgar erróneamente lo que condiciones más específicas o futuras condiciones puedan exigir. De ese modo, haríamos que la justicia como equidad fuera incapaz de ajustarse a las cambiantes circunstancias sociales. Para que nuestros juicios

9. Sigo aquí el iluminador trabajo de Jon Elster, *Local Justice*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1992 (trad. cast.: *Justicia local: de qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, Barcelona, Gedisa, 1995).

10. Véase Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 (trad. cast.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001).

sean razonables, deben hacerse eco por lo general de esas circunstancias más específicas.[11]

Finalmente, para anticipar cosas, puesto que la justicia como equidad se presenta como un posible foco de un consenso entrecruzado razonable (§11), y puesto que la estructura básica es el objeto principal de la justicia, los límites y los aspectos de esta estructura deben finalmente trazarse y concretarse de tal modo que, si fuera posible, al menos permitan, cuando no alienten, dicho consenso. Expresado en términos tan generales como éstos, no es evidente lo que esta condición pueda requerir; pero intentaremos resolver estos temas a medida que vayamos ampliando nuestro horizonte de cuestiones.

§5. Los límites de nuestra investigación

5.1. Antes de analizar las otras ideas fundamentales de la justicia como equidad, observemos algunos de los límites de nuestra investigación. El primer límite, como ya se ha indicado, es que debemos decidirnos por la estructura básica como el objeto principal de la justicia política, y dejar de lado las cuestiones de justicia local. No concebimos la justicia como equidad como una doctrina moral comprehensiva sino como una concepción política que se aplica a esa estructura de instituciones políticas y sociales.

El segundo límite es que, en su mayor parte, nos ocupamos de la naturaleza y el contenido de la justicia para una sociedad bien ordenada. En la justicia como equidad, el análisis de este caso recibe el nombre de teoría ideal o de estricta obediencia. La estricta obediencia significa que (casi) todo el mundo obedece los principios de justicia y, por lo tanto, los acata. De hecho nos preguntamos cómo podría ser un régimen constitucional perfectamente justo, o casi justo, y si podría tener lugar y hacerse estable bajo las circunstancias de la justicia (*Teoría*, §22), es decir, bajo condiciones realistas aunque razonablemente favorables. De este modo, la justicia como equidad es utópica siendo realista: examina los límites de lo practicable desde un punto de vista realista, esto es, hasta qué punto puede un régimen democrático en nuestro mundo (dadas sus leyes y tendencias) lograr la completa realización de los valores políticos que le son propios o, dicho de otro modo, la perfección democrática.

11. Estoy en deuda con Erin Kelly por la discusión de las cuestiones abordadas en este párrafo y el anterior.

Nos centramos en la teoría ideal porque el actual conflicto en el pensamiento democrático es en buena medida un conflicto sobre qué concepción de la justicia es la más apropiada para una sociedad democrática bajo condiciones razonablemente favorables. Esto queda claro a partir de lo que, para nuestros propósitos, llamábamos las cuestiones fundamentales de la filosofía política (§2.3). No obstante, la idea de una sociedad bien ordenada también debería ofrecer cierta guía para pensar en una teoría no ideal y, así, en los casos difíciles, para afrontar las injusticias existentes. También debería ayudar a clarificar el sentido de las reformas y a identificar los agravios más penosos, que por tanto más urge corregir.

Un tercer límite de nuestra investigación, mencionado antes, es que aquí no analizaremos la importante cuestión de las justas relaciones entre pueblos ni de qué modo la extensión de la justicia como equidad a esas relaciones ilustra el sentido en que es propiamente universal. Asumo que la visión de Kant («Sobre la paz perpetua», 1795) es correcta y que un gobierno mundial sería o un opresivo despotismo global o un frágil imperio desgarrado por las frecuentes guerras civiles que se producirían conforme las distintas regiones y culturas intentaran conseguir la autonomía política.[12] Un orden mundial justo quizá se entienda mejor como una sociedad de pueblos donde cada pueblo mantiene un régimen político (doméstico) bien ordenado y decente, no necesariamente democrático pero plenamente respetuoso con los derechos humanos fundamentales.[13]

En la justicia como equidad la cuestión de la justicia entre pueblos queda pospuesta hasta que tengamos una teoría de la justicia política para una sociedad democrática bien ordenada. Obsérvese, no obstante, que arrancar de la justicia de la estructura básica no implica que no podamos revisar nuestra teoría para una sociedad democrática (justicia doméstica) a tenor de lo que resulte exigir la justicia entre pueblos. Las dos partes de una concepción política más completa —la justicia de la sociedad doméstica así como la de las relaciones entre sociedades— pueden ajustarse mutuamente a medida que las vayamos precisando.

12. Como dice R. Dahl en *Dilemmas of Pluralist Democracy* (New Haven, Yale University Press, 1982), pág. 16: «Ninguna unidad menor que un país puede hoy brindar las condiciones necesarias para una buena vida, al tiempo que ninguna unidad mayor que un país tendrá grandes posibilidades de estar tan democráticamente gobernada como una poliarquía moderna».

13. Este tema más amplio se discute ampliamente en *El derecho de gentes*.

5.2. Finalmente, subrayo lo que implícitamente ya hemos dicho, a saber, que la justicia como equidad no es una doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva, esto es, un doctrina que se aplique a todos los objetos y que comprenda todos los valores. Tampoco hemos de entenderla como la aplicación de dicha doctrina a la estructura básica de la sociedad, como si esa estructura no fuera más que otro objeto al que ha de aplicarse aquella visión comprehensiva. Ni la filosofía política ni la justicia como equidad son en este sentido filosofía moral aplicada. La filosofía política tiene sus propios rasgos y problemas distintivos. La justicia como equidad es una concepción política de la justicia para el caso especial de la estructura básica de una sociedad democrática moderna. En este aspecto, tiene un alcance mucho menor que las doctrinas morales filosóficas comprehensivas tales como el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo, entre otras. Se centra en lo político (en la forma de la estructura básica), que no es más que una parte del dominio de lo moral.

§6. La idea de la posición original

6.1. Hasta ahora hemos discutido tres ideas fundamentales introducidas en *Teoría*, §§1-2, la idea de una sociedad como un sistema equitativo de cooperación, la idea de una sociedad bien ordenada y la idea de la estructura básica de la sociedad. A continuación discutiremos dos nuevas ideas fundamentales, introducidas en *Teoría*, §§3-4. Una es la idea de la posición original; la otra es la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales. La sexta idea fundamental, la de la justificación pública, se discute en §§9-10.

Empecemos preguntándonos cómo podríamos ser llevados a la posición original y qué razones hay para usarla. La siguiente línea de pensamiento podría llevarnos a ella: comenzamos con la idea organizadora de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. Inmediatamente surge la cuestión de cómo determinar los términos equitativos de la cooperación. Por ejemplo: ¿los determina una autoridad distinta de las personas que cooperan, pongamos que la ley de Dios? ¿O acaso todo el mundo reconoce esos términos como equitativos por referencia a un orden moral de valores que,[14] digamos, conocemos por intuición racional; o bien por referencia a lo que algunos han entendido como

14. Asumo que este orden se considera como algo objetivo, como en alguna forma de realismo moral.

«derecho natural»? ¿O tal vez se establecen mediante un acuerdo adoptado por ciudadanos libres e iguales que participan en la cooperación, y basado en lo que consideran su recíproca ventaja o su bien?

La justicia como equidad se suma a la última respuesta, de la siguiente forma: los términos equitativos de la cooperación social han de venir dados por un acuerdo alcanzado por los que participan en ella. Esto se explica en parte por el hecho de que, dado el supuesto del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden convenir en ninguna autoridad moral, digamos que un texto sagrado o una institución religiosa o una tradición. Tampoco pueden convenir en un orden moral de valores o en los dictados de lo que algunos llaman derecho natural. Así pues, ¿qué mejor alternativa hay que un acuerdo entre los mismos ciudadanos alcanzado bajo condiciones que son equitativas para todos?

6.2. Ahora bien, este acuerdo, como cualquier otro, debe ser alcanzado bajo ciertas condiciones si es que ha de ser un acuerdo válido desde el punto de vista de la justicia política. En particular, estas condiciones deben situar equitativamente a las personas libres e iguales y no deben permitir que algunos puedan negociar con los demás desde posiciones no equitativas de ventaja. Además, debe quedar excluido todo lo que tenga que ver con amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude. Hasta aquí, ningún problema. Estas consideraciones resultan familiares y cotidianas. Pero los acuerdos alcanzados en la vida cotidiana se producen en situaciones determinadas dentro de las instituciones de trasfondo de la estructura básica; y los rasgos particulares de esas situaciones afectan a los términos de los acuerdos alcanzados. Está claro que, a menos que esas situaciones satisfagan las condiciones de los acuerdos válidos y equitativos, los términos acordados no serán tenidos por equitativos.

La justicia como equidad espera poder extender la idea de un acuerdo equitativo a la propia estructura básica. Aquí nos enfrentamos con una dificultad seria para cualquier concepción política de la justicia que use la idea de contrato, sea o no social dicho contrato. La dificultad es ésta: debemos establecer un punto de vista desde el que pueda alcanzarse un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales; mas este punto de vista debe quedar al margen de los rasgos y las circunstancias particulares de la estructura básica existente y no ser distorsionado por ellos. La posición original, con el rasgo que yo he llamado el «velo de ignorancia» (*Teoría*, §24), establece ese punto de vista. En la posición original, no se permite a las partes conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprehensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza y

el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia. Expresamos metafóricamente estos límites a la información diciendo que las partes están bajo un velo de ignorancia.[15]

Una razón por la que la posición original debe hacer abstracción de las contingencias —de los rasgos y las circunstancias particulares de las personas— dentro de la estructura básica es que las condiciones de un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales sobre los primeros principios de justicia para dicha estructura deben eliminar las posiciones ventajosas de negociación que inevitablemente surgen con el tiempo en cualquier sociedad como resultado de tendencias sociales e históricas acumulativas. «A cada cual según su capacidad de amenazar» (o su poder político de facto, o su riqueza o sus capacidades innatas) no es la base de la justicia política. Las ventajas históricas contingentes y las influencias accidentales del pasado no deberían afectar a un acuerdo sobre los principios que han de regular la estructura básica desde el presente hasta el futuro.[16]

6.3. Así pues, la idea de la posición original se propone como respuesta a la cuestión de cómo extender la idea de un acuerdo equitativo a un acuerdo sobre los principios de justicia política para la estructura básica. Si las partes son libres e iguales, están adecuadamente informadas y son racionales, podemos decir que la posición original es una situación equitativa. Así las cosas, cualquier acuerdo que alcancen las partes como representantes de los ciudadanos será un acuerdo equitativo. Puesto que el contenido del acuerdo concierne a los principios de justicia para la estructura básica, el acuerdo en la posición original determina los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como tales personas. De ahí el nombre: justicia como equidad.

15. Véase Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, págs. 24-25 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

16. Éste es un rasgo esencial de la justicia como equidad por ser un tipo de doctrina del contrato. En esto difiere de la visión de Locke, y también de las visiones del contrato de Robert Nozick en *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, de James Buchanan en *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press,1975, y de David Gauthier en *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa,1994). En estas tres obras los derechos, libertades y oportunidades básicos de los ciudadanos, en tanto que garantizados por la estructura básica, dependen de contingencias históricas y de la circunstancia social y la capacidad innata, de modos excluidos por la justicia como equidad. Volveremos sobre esto en §16.1.

Obsérvese que, tal como se decía en *Teoría*, la posición original generaliza la idea familiar del contrato social (*Teoría*, §3). Así lo hace al convertir en objeto del acuerdo los primeros principios de justicia para la estructura básica, y no una forma particular de gobierno, como ocurre en Locke. La posición original es también más abstracta: el acuerdo debe entenderse a la vez como hipotético y como no histórico.

i) Es hipotético, porque preguntamos qué podrían acordar o qué acordarían las partes (tal como se describen), no qué han acordado.

ii) Es no histórico, porque no suponemos que el acuerdo se haya alcanzado alguna vez o que, de hecho, pudiera alguna vez alcanzarse realmente. E incluso si pudiera alcanzarse, eso no supondría diferencia alguna.

El punto segundo (ii) significa que los principios que acordarían las partes tienen que decidirse mediante análisis. Caracterizamos la posición original valiéndonos de diversas estipulaciones —cada una con su propio respaldo razonado—, de tal modo que el acuerdo que se alcanzaría pueda calcularse deductivamente razonando sobre cómo están situadas y han sido descritas las partes, sobre las alternativas que tienen, sobre lo que las partes consideran como razones y sobre la información de que disponen. Volveremos sobre esto en la tercera parte.

6.4. Aquí parece que puede haber una objeción seria: puesto que los acuerdos hipotéticos no son en absoluto vinculantes, puede parecer que el acuerdo entre las partes en la posición original carece de toda relevancia.[17] A ello replico que la relevancia de la posición original radica en el hecho de que es un mecanismo de representación o, alternativamente, un experimento mental pensado para la clarificación pública y la autoclarificación. Hemos de pensar en la posición original como un mecanismo que modela dos cosas:

17. Esta cuestión la discute Ronald Dworkin en el epígrafe §1 de su reseña crítica titulada «Justice and Rights», en *University of Chicago Law Review* (1973), reimpreso en *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977, como cap. 6 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997). He discutido brevemente su interpretación en «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», en *Philospby and Public Affairs*, 14 (verano de 1985), págs. 236 y sig., n. 19; reimpreso en Samuel Freeman (comp.), Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, págs. 400 y sig., n. 19.

En primer lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, concebidos simplemente como personas libres e iguales, han de acordar los términos equitativos de la cooperación por los que deberá regularse la estructura básica.

En segundo lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como restricciones aceptables sobre la razones que servirán de base a las partes, situadas en condiciones equitativas, para poder cabalmente proponer ciertos principios de justicia política y rechazar otros.

Así pues, si la posición original modela convenientemente nuestras convicciones sobre estas dos cosas (a saber, las condiciones equitativas del acuerdo entre ciudadanos libres e iguales, y las restricciones apropiadas sobre las razones), conjeturamos que los principios de justicia que las partes acordarían (en caso de que pudiéramos elaborarlos adecuadamente) establecerán los términos de la cooperación que nosotros entendemos —aquí y ahora— que son equitativos y están respaldados por las mejores razones. Esto se debe a que, en ese caso, la posición original habría logrado modelar de forma conveniente lo que, tras la debida reflexión, pensamos que son las consideraciones razonables que fundamentan los principios de una concepción política de la justicia.

6.5. A modo de ilustración de las condiciones equitativas: las partes están simétricamente situadas en la posición original. Esto modela nuestras convicciones razonadas de que, en cuestiones de justicia política básica, los ciudadanos son iguales en todos los aspectos relevantes, esto es, poseen en un grado suficiente las requeridas facultades de la personalidad moral y las otras capacidades que les permiten ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda una vida (§7). De este modo, de acuerdo con el precepto de la igualdad formal —que dice que los iguales (similares) en todos los aspectos relevantes han de ser tratados igualmente (similarmente)—, los representantes de los ciudadanos deben estar situados simétricamente en la posición original. De otro modo, no pensaríamos que dicha posición es equitativa con los ciudadanos en cuanto libres e iguales.

A modo de ilustración de las restricciones adecuadas sobre las razones: si somos razonables, una de nuestras convicciones razonadas será que el hecho de que ocupemos una determinada posición social, pongamos por caso, no es una buena razón para que aceptemos, o para esperar que los de-

más acepten, una concepción de la justicia que favorezca a los que están en dicha posición. Si somos ricos (o pobres) no esperamos que todo el mundo acepte una estructura básica que favorezca a los ricos (o a los pobres) simplemente por esa razón. Para modelar esta convicción, y otras similares, no dejamos que las partes conozcan la posición social de las personas a las que representan. La misma idea se extiende a los demás rasgos de las personas mediante el velo de ignorancia.

Dicho brevemente, la posición original ha de entenderse como un mecanismo de representación. Como tal, modela nuestras convicciones razonadas como personas razonables describiendo a las partes (cada una de las cuales es responsable de los intereses fundamentales de un ciudadano libre e igual) en una situación equitativa desde la que alcanzan un acuerdo sujeto a restricciones adecuadas sobre las razones que respaldan los principios de la justicia política.

§7. La idea de las personas libres e iguales

7.1. Hasta aquí no hemos hecho más que usar la idea de las personas libres e iguales; ahora debemos explicar su sentido y su papel. La justicia como equidad concibe a los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y, por lo tanto, como plenamente capaces de hacerlo y, además, durante toda una vida. Las personas así concebidas tienen lo que podemos llamar «las dos facultades morales», que se explican del modo siguiente:

i) Una de esas facultades es la capacidad de poseer un sentido de la justicia: es la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social.

ii) La otra facultad moral es la capacidad de poseer una concepción del bien: es la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Dicha concepción consiste en una familia ordenada de fines y objetivos últimos que define la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana o, dicho de otro modo, de lo que se considera una vida plenamente valiosa. Los elementos de dicha concepción se establecen normalmente dentro de, y son interpretados por, ciertas doctrinas religiosas, filosóficas o morales comprehensivas a cuya luz se ordenan y entienden los diversos fines y objetivos.

7.2. Al decir que concebimos a las personas como poseedoras de las dos facultades morales estamos diciendo que tienen las capacidades requeridas no sólo para participar en una cooperación social mutuamente beneficiosa durante toda una vida sino también para sentirse movidos a honrar los términos equitativos de dicha cooperación como fines en sí mismos. En *Teoría* se considera que estas dos facultades definen lo que es la «persona moral» y la «personalidad moral» (*Teoría*, §§3-4). Pero ¿qué significa decir que las personas son libres e iguales?

Aquí conviene no olvidar que la justicia como equidad es una concepción política de la justicia, es decir, que está diseñada para el caso especial de la estructura básica de la sociedad y no pretende ser una doctrina moral comprehensiva. Por lo mismo, la idea de persona, cuando la especificamos hasta convertirla en una concepción de la persona, pertenece a una concepción política. (Una idea fundamental se convierte en una concepción si especificamos sus elementos de una manera particular.) Esto significa que la concepción de la persona no se extrae de la metafísica o la filosofía de la mente, ni de la psicología; puede tener poco que ver con las concepciones del yo discutidas en esas disciplinas. Por supuesto, debe ser compatible con (una o varias de) dichas concepciones filosóficas o psicológicas (siempre que sean sólidas), pero esto es otra historia. La concepción de la propia persona se entiende a la vez como normativa y política, no como metafísica o psicológica.

Como decíamos antes (§2.1-2), la concepción de la persona se desprende del modo en que la cultura política pública de una sociedad democrática concibe a los ciudadanos, algo que se plasma en sus textos políticos fundamentales (constituciones y declaraciones de los derechos humanos) y en la tradición histórica de interpretación de esos textos. Para tener conocimiento de estas interpretaciones nos fijamos no sólo en los tribunales, los partidos políticos y los estadistas, sino también en los expertos en derecho constitucional y jurisprudencia y en los más perdurables escritos de toda índole que conforman la filosofía política de una sociedad.

7.3. ¿En qué sentido se conciben los ciudadanos como personas iguales? Digamos que se conciben como iguales en el sentido de que todos se entienden poseedores, en el grado mínimo esencial, de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social durante toda una vida y para formar parte de la sociedad como ciudadanos iguales. Nosotros consideramos que poseer en ese grado dichas facultades es la base de la igualdad entre los ciudadanos en cuanto personas (*Teoría*, §77), es decir, dado que entendemos la sociedad como un sistema equitativo de coopera-

ción, la base de la igualdad es poseer en el grado mínimo requerido las capacidades morales y las demás capacidades que nos permiten participar plenamente en la vida cooperativa de la sociedad. Así, la igualdad de los ciudadanos se modela en la posición original mediante la igualdad de sus representantes, esto es, mediante el hecho de que dichos representantes están simétricamente situados en esa posición y tienen iguales derechos en cuanto al procedimiento para alcanzar acuerdos.

Indiquemos que, al hacer de las facultades morales la base de la igualdad, distinguimos de hecho entre una sociedad política y las muchas asociaciones que contiene dentro de sí y que la cruzan. Estas últimas son asociaciones que atraviesan fronteras políticas, tales como las iglesias y las sociedades científicas. Algunas de esas asociaciones son comunidades: las iglesias y las sociedades científicas ilustran de nuevo el caso; pero también son comunidades las universidades y otras instituciones culturales. Los miembros de una comunidad están unidos en torno a ciertos valores y fines compartidos (que no son económicos) que les hacen apoyar a la asociación y, en parte, estar ligados a ella. En la justicia como equidad, una sociedad política democrática no tiene esos valores y fines compartidos aparte de los que están comprendidos por, o conectados con, la propia concepción política de la justicia. Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada asumen la constitución y sus valores políticos tal como están realizados en sus instituciones, y comparten el fin de hacerse justicia mutuamente según lo exigen las reglas de la sociedad.

Más tarde se hará evidente la importancia de esta distinción entre una sociedad democrática y las comunidades dentro de ella, importancia que se desprende de los propios rasgos especiales de la distinción. Por ejemplo, nacemos en el seno de la sociedad y, aunque podemos también nacer en el seno de comunidades, de religiones con sus culturas distintivas, sólo la sociedad, con su forma política de gobierno y su ley, ejerce poder coercitivo. Si bien podemos abandonar voluntariamente las comunidades (esto queda garantizado por las libertades constitucionales: la apostasía no es un crimen), hay un sentido en el que no podemos abandonar voluntariamente nuestra sociedad política (§26). También puede una comunidad recompensar o singularizar a sus miembros en proporción a su contribución a sus valores y fines compartidos; pero una sociedad democrática no tiene esos valores y fines compartidos (contenidos en la noción de bien) por los que puedan ser distinguidos sus ciudadanos.[18] Todos los que pueden ser miem-

18. Sobre este tema véase «The Basic Structure as Subject», en Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, conf. VII, §8, págs. 279 y sigs.

bros plenamente cooperativos de la sociedad política cuentan como iguales y pueden ser tratados diferentemente sólo en la medida en que lo permita la concepción política pública.

Es un serio error no distinguir entre la idea de una sociedad política democrática y la idea de comunidad. Por supuesto, una sociedad democrática puede acoger dentro de sí a muchas comunidades y, de hecho, intenta ser un mundo social dentro del cual pueda florecer la diversidad en armonía y concordia; pero no es propiamente una comunidad, ni puede serlo, debido al hecho del pluralismo razonable. Porque eso requeriría el uso opresivo del poder del gobierno, lo cual es incompatible con las libertades democráticas básicas. Desde el principio, pues, concebimos una sociedad democrática como una sociedad política que excluye al Estado confesional o aristocrático, por no hablar de un Estado de castas, esclavista o racista. Esta exclusión es una consecuencia de que hayamos hecho de las facultades morales la base de la igualdad política.

7.4. ¿En qué sentido son libres los ciudadanos? Aquí también debemos tener presente que la justicia como equidad es una concepción política de la justicia para una sociedad democrática. El significado relevante de persona libre ha de extraerse de la cultura política de dicha sociedad y puede que tenga poca o ninguna conexión con, por ejemplo, la libertad de la voluntad tal como es planteada en la filosofía de la mente. Siguiendo esta idea, diremos que los ciudadanos son concebidos como personas libres en dos sentidos.

Primero, los ciudadanos son libres en el sentido de que se conciben a sí mismos, y unos a otros, con la facultad moral de poseer una concepción del bien. Esto no quiere decir que, como parte de su concepción política, se vean a sí mismos inevitablemente atados a la particular concepción del bien que alberguen en un momento dado. Ocurre más bien que, como ciudadanos que son, se consideran capaces de revisar y cambiar esa concepción por motivos razonables y racionales, y pueden hacerlo si así lo desean. Como personas libres que son, los ciudadanos se arrogan el derecho a concebir sus personas independientemente de cualquier concepción particular del bien o esquema de fines últimos, y sin identificarse con ninguna de dichas concepciones. Dada su facultad moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, su identidad pública o legal como personas libres no se ve afectada por los cambios que con el tiempo pueda sufrir su concepción determinada del bien.

Por ejemplo, cuando los ciudadanos se convierten a otra religión, o abandonan una fe religiosa establecida, no dejan por ello de ser, a efectos

de justicia política, las mismas personas de antes. No hay pérdida de lo que podemos llamar su identidad pública o legal, esto es, su identidad a los ojos del derecho básico. En general, siguen teniendo los mismos derechos y deberes básicos, poseen la misma propiedad y pueden reclamar las mismas cosas que antes excepto en la medida en que esas exigencias vayan ligadas a su antigua afiliación religiosa. Podemos imaginar una sociedad (de hecho, la historia ofrece numerosos ejemplos) en la que los derechos básicos y las exigencias reconocidas dependan de la afiliación religiosa y de la clase social. Dicha sociedad tiene una diferente concepción política de la persona. Puede que no tenga una concepción de la ciudadanía en absoluto; pues esta concepción, tal como la estamos usando nosotros, va de la mano de la concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales para su recíproco beneficio.

Hay otro sentido de identidad que se define en relación con objetivos y compromisos más profundos de los ciudadanos. Llamémosle identidad no legal o moral.[19] Ahora bien, los ciudadanos normalmente tienen objetivos y compromisos de tipo político y de tipo no político. Así, defienden los valores de la justicia política y quieren verlos tomar cuerpo en las instituciones políticas y en las políticas sociales. También promueven los otros valores y fines no políticos de las asociaciones a las que pertenecen. Los ciudadanos deben ajustar y reconciliar esos dos aspectos de su identidad moral. Puede suceder que en sus asuntos personales, o en la vida interna de sus asociaciones, los ciudadanos puedan percibir sus fines últimos y sus adhesiones de forma muy diferente de la supuesta por la concepción política. Acaso tengan, y a menudo no dejan de tener, afectos, devociones y lealtades de las que creen que jamás se separarán y jamás evaluarán objetivamente, más aún, que no podrían ni deberían hacerlo. Acaso consideren sencillamente impensable la posibilidad de verse a sí mismos al margen de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de ciertas adhesiones y lealtades duraderas.

Estos dos tipos de compromisos y adhesiones —políticos y no políticos— definen la identidad moral y perfilan la forma de vida de una persona, lo que uno entiende que está haciendo y tratando de conseguir en el mundo social. Si de repente los perdiéramos, quedaríamos desorientados y nos sentiríamos incapaces de continuar. De hecho, podríamos pensar que

19. Estoy en deuda con Erin Kelly por la distinción entre los dos tipos de objetivos que caracterizan a las identidades morales de los ciudadanos tal cual se describen en este y el siguiente párrafo.

no tiene ningún sentido continuar. Nuestras concepciones del bien, sin embargo, pueden cambiar con el tiempo y a menudo lo hacen, aunque normalmente despacio, a veces de forma bastante súbita. Cuando estos cambios son súbitos, es muy probable que digamos que ya no somos la misma persona. Sabemos lo que esto significa: nos referimos a un cambio profundo y penetrante de nuestros fines y compromisos últimos; nos referimos a nuestra diferente identidad moral (que incluye nuestra identidad religiosa). En el camino de Damasco, Saúl de Tarso se convierte en el apóstol Pablo. Con todo, dicha conversión no implica cambio alguno en nuestra identidad pública o legal, ni en nuestra identidad personal tal como entienden este concepto algunos filósofos de la mente. Y en una sociedad bien ordenada apoyada en un consenso entrecruzado, los valores y compromisos políticos (más generales) de los ciudadanos, que forman parte de su identidad no institucional o moral, son prácticamente los mismos.

7.5. Un segundo sentido en el que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres es que se entienden como fuentes autoautentificatorias de exigencias válidas. Es decir, se ven a sí mismos con derecho a presentar exigencias a sus instituciones con ánimo de promover sus concepciones del bien (siempre que esas concepciones caigan dentro del espectro permitido por la concepción política de la justicia). Los ciudadanos entienden que esas exigencias tienen peso propio, independientemente de que se deriven de deberes y obligaciones definidos por una concepción política de la justicia, por ejemplo, de deberes y obligaciones para con la sociedad. Las exigencias que los ciudadanos creen fundadas en deberes y obligaciones derivados de su concepción del bien y de la doctrina moral que profesan en su propia vida también deben contar, para nuestros presentes propósitos, como autoautentificatorias. Es razonable proceder así tratándose de una concepción política de la justicia para una democracia constitucional, pues siempre que las concepciones del bien defendidas por los ciudadanos sean compatibles con la concepción pública de la justicia, esos deberes y obligaciones serán autoautentificatorios desde un punto de vista político.

Al describir el modo en que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres, nos basamos en cómo los ciudadanos tienden a pensar sobre sí mismos en un sociedad democrática cuando surgen cuestiones de justicia política. Que eso pertenece a una concepción política particular lo deja claro el contraste con una concepción política diferente en la que los miembros de la sociedad no se conciben como fuentes autoautentificatorias de exigencias válidas. En este caso, sus exigencias no tienen peso salvo en la

medida en que puedan derivarse de los deberes y obligaciones para con la sociedad, o de los papeles que les asigna una jerarquía social fundada en valores religiosos o aristocráticos.

Por tomar un caso extremo, los esclavos son seres humanos que no cuentan como fuentes de exigencias, ni siquiera de exigencias basadas en deberes u obligaciones sociales, pues los esclavos no cuentan como seres capaces de tener deberes y obligaciones. Las leyes que prohíben los malos tratos a los esclavos no se basan en exigencias que hacen los esclavos por su propio bien, sino en exigencias procedentes de los propietarios de esclavos o de los intereses generales de la sociedad (que no incluyen los intereses de los esclavos). Los esclavos están, por así decir, socialmente muertos: no son en absoluto reconocidos como personas.[20] Este contraste con una concepción política de la justicia que permite la esclavitud deja claro por qué la concepción de los ciudadanos como personas libres, en virtud de sus facultades morales y de que poseen una concepción del bien, va ligada a una particular concepción política de la justicia.

7.6. Quiero subrayar que la concepción de la persona como libre e igual es una concepción normativa: es construida por el pensamiento y la práctica —morales y políticos—, y es estudiada por la filosofía moral y política y por la filosofía del derecho. Desde la antigua Grecia, tanto en la filosofía como en el derecho, el concepto de persona ha sido el de alguien que participa en la vida social o cumple algún papel en ella, por tanto de alguien que puede ejercer y respetar sus diversos derechos y deberes. Al especificar la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, usamos la idea colateral de las personas libres e iguales como personas que pueden desempeñar el papel de miembros plenamente cooperativos. Como corresponde a una concepción política de la justicia que entiende la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, un ciudadano es aquel que puede ser un participante libre e igual durante toda una vida.

No ha de confundirse esta concepción de la persona con la concepción del ser humano (un miembro de la especie *Homo sapiens*) que pudiera establecer la biología o la psicología sin hacer uso de conceptos normativos de diversa índole, entre los que se incluyen, por ejemplo, los conceptos de las facultades morales y de las virtudes morales y políticas. Además, para caracterizar a la persona debemos añadir a estos conceptos los que usamos

20. Para la idea de la muerte social, véase Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, esp. págs. 5-9, 38-45 y 337.

para describir las facultades de la razón, la inferencia y el juicio. Éstas son facultades esenciales que acompañan a las dos facultades morales, y son imprescindibles para ejercerlas y para la práctica de las virtudes.

§8. Relación entre las ideas fundamentales

8.1. Las cinco ideas fundamentales que hemos discutido hasta ahora están estrechamente relacionadas cuando son expuestas en el orden en que las hemos introducido: de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a la idea de sociedad bien ordenada, de aquí a la idea de la estructura básica de dicha sociedad, seguidamente a la idea de la posición original y, finalmente, a la idea de los ciudadanos —aquellos que participan en la cooperación— como libres e iguales.

En esta secuencia arrancamos de la idea organizadora de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y, a partir de ahí, la vamos precisando por la vía de aclarar qué es lo que resulta cuando esa idea se realiza plenamente (una sociedad bien ordenada) y a qué se aplica esa idea (a la estructura básica). A continuación, decimos cómo son determinados los términos equitativos de la cooperación (por las partes en la posición original) y explicamos cómo deben concebirse las personas que participan en la cooperación (como ciudadanos libres e iguales).

8.2. Esta explicación de la idea organizadora central de cooperación social no es un argumento deductivo. Los pasos que arrancan de esa idea y prosiguen hacia la siguiente no son pasos de los que quepa decir que se siguen o se derivan de ella. Lo que hacemos es determinar y precisar la idea organizadora conforme la enlazamos con las otras ideas.

A modo de ilustración: hay varias formas de determinar la idea central de cooperación social. Como ya observamos, podríamos decir que los términos equitativos de la cooperación están fijados por el derecho natural concebido ya como la ley de Dios ya como dado por un orden moral, previo e independiente, conocido públicamente por intuición racional. Estas formas de fijar aquellos términos no han sido excluidas por ningún argumento deductivo, por ejemplo, mostrando que son incompatibles con la idea de cooperación social. Son más bien excluidas por las condiciones históricas y por la cultura pública de la democracia, condiciones y cultura que establecen los requisitos que debe cumplir una concepción política de la justicia en un régimen democrático constitucional. Entre esas condiciones

históricas está el hecho del pluralismo razonable, que excluye las doctrinas comprehensivas como base para un acuerdo político factible sobre una concepción de la justicia. Puesto que la justicia como equidad busca dicha base, sigue un curso diferente.

8.3. No podemos decir por anticipado si la idea de cooperación social y las dos ideas que la acompañan proporcionarán las ideas organizadoras que necesitamos para elaborar una concepción política factible de la justicia. La cultura política pública no está exenta de ambigüedades: contiene diversas ideas organizadoras posibles que podrían utilizarse en lugar de aquéllas, diversas ideas de libertad e igualdad, e ideas diferentes de sociedad. A nosotros nos basta con afirmar que la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación está profundamente enraizada en esa cultura, por lo que no es irrazonable examinar sus méritos como idea organizadora central. La cuestión es que, sea cual fuere la idea que seleccionemos como idea organizadora central, no puede quedar plenamente justificada por su propia razonabilidad intrínseca,[21] ya que su razonabilidad intrínseca no puede bastar para ello. Una idea semejante sólo puede quedar plenamente justificada (si acaso) por la concepción de la justicia política a la que conduce su desarrollo, y por lo bien que se compadezca con nuestras convicciones razonadas sobre la justicia política a todos los niveles de generalidad, en lo que podemos llamar un amplio (y general) equilibrio reflexivo (§10). La idea del equilibrio reflexivo enlaza con la de justificación pública, a la que ahora vamos.

§9. La idea de justificación pública

9.1. Hasta aquí hemos discutido cinco ideas fundamentales, empezando con la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. Veamos ahora una sexta y última idea fundamental, la idea de justificación pública, y tres ideas adicionales relacionadas con ella:

21. La razonabilidad, o aceptabilidad, intrínseca es una idea difícil. Significa que un juicio o convicción nos resulta razonable, o aceptable, sin necesidad de derivarlo o de basarlo en otro juicio. Huelga decir que el que una convicción nos resulte razonable puede terminar en realidad dependiendo de otras creencias y convicciones nuestras, pero no es por eso por lo que nos resulta razonable. Tras la debida reflexión, podemos afirmar que la convicción tiene cierta razonabilidad, o aceptabilidad, por sí misma.

las de equilibrio reflexivo (§10),[22] consenso entrecruzado (§11) y libre razón pública (§26). El objetivo de la idea de justificación pública es precisar la idea de justificación de tal modo que se adecue a una concepción política de la justicia para una sociedad que, como la democracia, se caracteriza por el pluralismo razonable.

La idea de justificación pública va de la mano de la idea de sociedad bien ordenada, pues dicha sociedad está efectivamente regulada por una concepción de la justicia públicamente reconocida (§3). Por la discusión precedente podemos ver que, para cumplir ese papel, una concepción de la justicia debería tener tres rasgos. Dichos rasgos la convierten en una concepción política de la justicia:

a) Aunque, por supuesto, es una concepción moral, se construye para un objeto específico, a saber, la estructura básica de una sociedad democrática. No se aplica directamente a asociaciones y grupos dentro de la sociedad, y sólo más tarde tratamos de extenderla para vincularla a los principios de justicia local y para cubrir las relaciones entre pueblos.

b) Aceptar esta concepción no presupone aceptar ninguna doctrina comprehensiva particular. Una concepción política se presenta a sí misma como una concepción razonable sólo para la estructura básica, y sus principios expresan una familia de valores políticos que característicamente se aplican a dicha estructura.

c) En la medida de lo posible, una concepción política de la justicia se formula aplicando sólo ideas fundamentales familiares de, o implícitas en, la cultura política pública de una sociedad democrática: por ejemplo, la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y la idea de los ciudadanos como libres e iguales. Que estas ideas se dan en su cultura pública se considera un hecho de las sociedades democráticas.

9.2. Vimos que en una sociedad bien ordenada, efectivamente regulada por una concepción política públicamente reconocida, todos aceptan los mismos principios de justicia. Estos principios proporcionan, pues, un punto de vista mutuamente aceptable desde el que pueden arbitrarse las exigencias que los ciudadanos plantean a las principales instituciones de la estructura básica. Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada es que su concepción pública de la justicia política establece una base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos: cada

22. Véase también *Teoría*, §§4, 9.

uno coopera, política y socialmente, con el resto en condiciones que todos pueden avalar como justas. Esto es lo que significa justificación pública.

Así entendida, la justificación se dirige a los que discrepan con nosotros (*Teoría*, §87). Si no hay juicios en conflicto sobre cuestiones de justicia política —juicios sobre la justicia de determinados principios y criterios, instituciones y políticas particulares, etc.—, no hay entonces nada que justificar. Justificar nuestros juicios políticos ante los demás significa convencerles mediante el uso de la razón pública, es decir, mediante formas de razonamiento e inferencia apropiadas a las cuestiones políticas fundamentales, y apelando a creencias, razones y valores políticos de los que cabe razonablemente esperar que los otros también reconocerán. La justificación pública parte de algún consenso previo, esto es, de premisas que todas las partes en desacuerdo, supuestas libres e iguales y plenamente capaces de razón, pueden razonablemente compartir y libremente suscribir.

No hay, pues, que confundir la justificación pública con el mero razonamiento válido a partir de premisas dadas (aunque también sea eso, por supuesto). El razonamiento válido es instructivo a la hora de establecer las relaciones entre enunciados: enlaza ideas fundamentales y enunciados generales, y a éstos con otros juicios más particulares; exhibe la estructura general de cualquier tipo de concepción. Al enlazar los elementos de una concepción en un todo inteligible y perspicuo, sirve como modo de exposición. Pero cuando las premisas y conclusiones no son aceptables, tras la debida reflexión, para todas las partes en desacuerdo, el razonamiento válido no sirve como justificación pública. Para que la justicia como equidad tenga éxito, debe ser aceptable, no sólo para nuestras propias convicciones razonadas, sino también para las de los demás, y ello en todos los niveles de generalidad en un equilibrio reflexivo más o menos amplio y general (según explicaremos más adelante en §10).

9.3. Por supuesto, no se puede esperar que se produzca el acuerdo completo sobre todas las cuestiones políticas. El objetivo practicable es limitar el desacuerdo, al menos en lo que respecta a las controversias más divisivas y, en particular, a las controversias que afectan a las esencias constitucionales (§13.5); puesto que lo más urgente es lograr un consenso sobre esas esencias, por ejemplo:

1) los principios fundamentales que definen la estructura general del gobierno y el proceso político; los poderes del legislativo, el ejecutivo y la judicatura; los límites de la regla de mayorías; y

2) los iguales derechos y libertades básicos de la ciudadanía que toda mayoría legislativa debe respetar, tales como el derecho de voto y el derecho a participar en política, la libertad de pensamiento y de asociación, la libertad de conciencia, y también las protecciones del imperio de la ley.

Estas cuestiones, y otras semejantes, son complejas. Aquí sólo aludo a lo que implican. Implican tanto que, si una concepción política de la justicia presta amparo a esas esencias constitucionales, ya tiene una enorme importancia aun cuando tenga poco que decir sobre los asuntos económicos y sociales que deben considerar los cuerpos legislativos. Para resolver estos otros asuntos es a menudo necesario salirse de esa concepción y de los valores políticos que expresan sus principios, e invocar valores y consideraciones no incluidos en ella. Pero, en la medida en que haya un acuerdo firme sobre las esencias constitucionales, existirá la esperanza de que pueda mantenerse la cooperación política y social entre ciudadanos libres e iguales.

9.4. Uno de los principales objetivos de la justificación pública, claro está, es preservar las condiciones de una cooperación social, efectiva y democrática, basada en el respeto mutuo entre ciudadanos que se conciben como libres e iguales. Dicha justificación depende de un acuerdo en el juicio sobre, al menos, las esencias constitucionales; y por ello, cuando ese acuerdo está en peligro, una de las tareas de la filosofía política es tratar de elaborar una concepción de la justicia que limite el desacuerdo, al menos, sobre las cuestiones más disputadas.

Contrastemos dos ideas de justificación pública en materia de política: la primera apela a una concepción política de la justicia; la segunda, a una doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva. Una doctrina moral comprehensiva tratará de mostrar qué juicios políticos son verdaderos según, digamos, el intuicionismo racional o alguna variante del utilitarismo. Ahora bien, en la medida de lo posible, el liberalismo político ni acepta ni rechaza ninguna doctrina comprehensiva particular, moral o religiosa. Permite de hecho que sean esas doctrinas las que busquen la verdad religiosa, filosófica o moral. La justicia como equidad aspira a dejar al margen las viejas controversias religiosas y filosóficas e intenta no depender de ninguna visión comprehensiva particular. La justicia como equidad utiliza una idea diferente —la de justificación pública— y pretende moderar los conflictos políticos divisivos y determinar las condiciones de la equitativa cooperación social entre ciudadanos. Para lograr este objetivo, intentamos construir, a partir de ideas fundamentales que están implícitas en la cultura po-

lítica, una base pública de justificación que todos los ciudadanos, siendo como son razonables y racionales, puedan respaldar desde dentro de sus propias doctrinas comprehensivas. Si lo conseguimos, tenemos un consenso entrecruzado de doctrinas razonables (§11) y, con él, la concepción política aceptada en equilibrio reflexivo. Es esta última condición de reflexión razonada la que, entre otras cosas, distingue la justificación pública del mero acuerdo.

§10. La idea del equilibrio reflexivo

10.1. Para explicar la idea del equilibrio reflexivo partimos del pensamiento (incluido en la idea de las personas libres e iguales) de que los ciudadanos tienen una capacidad de ejercer la razón (tanto teórica como práctica) así como un sentido de la justicia. En las circunstancias normales de la vida humana, estas facultades se desarrollan gradualmente y, a partir de la edad de la razón, se ejercen en muchos tipos de juicios sobre la justicia de todo tipo de objetos, desde la estructura básica de la sociedad hasta las acciones particulares y el carácter de la gente en la vida cotidiana. El sentido de la justicia (que es una forma de la sensibilidad moral) supone el uso de una facultad intelectual, ya que ejercerlo al emitir un juicio reclama la presencia de las facultades de la razón, la imaginación y el juicio.

De entre nuestros juicios sobre justicia política, seleccionamos aquellos juicios o convicciones que consideramos razonados. Se trata de juicios emitidos en condiciones en las que resulta altamente probable que se haya ejercido plenamente nuestra capacidad de juicio, y ésta no se haya visto afectada por influencias que la distorsionen (*Teoría*, §9). Juicios razonados son aquellos que se emiten en condiciones favorables al ejercicio de nuestras facultades de razón y de nuestro sentido de la justicia, es decir: en condiciones en las que parecemos tener la capacidad, la oportunidad y el deseo de hacer un juicio fundado; o, al menos, en condiciones en las que no tenemos ningún interés aparente en no hacerlo así, estando ausentes las tentaciones más habituales. Algunos juicios los entendemos como puntos fijos: los que nunca esperamos abandonar, como cuando Lincoln dijo: «Si la esclavitud no es mala, nada es malo».[23] Las posiciones de los jueces, los mediadores y

23. Abraham Lincoln, carta a A. G. Hodges, 4 de abril de 1864, en Roy P. Basler (comp.), *The Collected Works of Abraham Lincoln*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1953, 7, págs. 281-283.

los árbitros están diseñadas de tal modo que incluyan condiciones que estimulen el ejercicio de las virtudes judiciales, entre ellas la imparcialidad y la prudencia, virtudes que hacen que sus veredictos, según lo permita cada caso, estén más cerca de ser juicios razonados.

10.2. No solamente difieren nuestros juicios razonados de los de otras personas, sino que a veces nuestros propios juicios entran en conflicto entre sí. La implicaciones de los juicios que hacemos sobre una cuestión pueden ser inconsistentes o incongruentes con los que hacemos sobre otras cuestiones. Debemos insistir en este punto. Muchos de nuestros conflictos más serios son conflictos dentro de nosotros mismos. Los que suponen que sus juicios son siempre consistentes o son irreflexivos o son dogmáticos; no es extraño que sean ideólogos o fanáticos. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo podemos hacer que nuestros propios juicios razonados sobre justicia política sean más consistentes entre sí y con los juicios razonados de los otros, sin imponernos a nosotros mismos una autoridad política externa?

Abordamos este problema del siguiente modo: observamos que hacemos juicios políticos razonados a todos los niveles de generalidad, desde juicios particulares sobre las acciones particulares de los individuos hasta juicios sobre la justicia e injusticia de instituciones y políticas sociales particulares, sin olvidar finalmente las convicciones extremadamente generales. Entre estas convicciones están las referidas a las restricciones que deben imponerse a las razones para defender principios de justicia para la estructura básica. Modelamos estas convicciones mediante la idea del velo de ignorancia en la posición original (§6).

La justicia como equidad concibe todos nuestros juicios, independientemente de su nivel de generalidad —sea un juicio particular o una convicción general de alto nivel—, como juicios capaces de tener una cierta razonabilidad intrínseca para nosotros, como personas razonables y racionales que somos. Sin embargo, dado que tenemos una mente dividida y que nuestros juicios entran en conflicto con los de otras personas, habrá momentos en que tengamos que revisar, suspender o retirar esos juicios, si es que queremos lograr el objetivo práctico de alcanzar un acuerdo razonable en cuestiones de justicia política.

10.3. Centrándonos ahora en una persona cualquiera, supongamos que (como observadores) encontramos la concepción de la justicia política que comporta el menor número de revisiones en los juicios iniciales de dicha

persona y que, cuando se presenta y se explica dicha concepción, resulta aceptable. Cuando la persona en cuestión adopta esa concepción y el resto de sus juicios armonizan con ella, decimos que esa persona está en equilibrio reflexivo estricto. El equilibrio es estricto porque, a pesar de que concuerdan entre sí las convicciones generales, los primeros principios y los juicios particulares, buscábamos la concepción de la justicia que exigía el menor número de revisiones para conseguir la consistencia, y la persona en cuestión no tomó en consideración ninguna concepción alternativa de la justicia ni la fortaleza de los diversos argumentos en favor de las concepciones alternativas.

Esto sugiere que entenderemos como equilibrio reflexivo amplio (todavía en el caso de una persona) aquel equilibrio reflexivo alcanzado cuando la persona ha considerado cuidadosamente las concepciones alternativas de la justicia y la fortaleza de los distintos argumentos en su favor. Dicho con mayor precisión, esa persona ha considerado las principales concepciones de la justicia política que se encuentran en nuestra tradición filosófica (incluidas las visiones críticas del propio concepto de justicia [hay quien piensa que la visión de Marx es un ejemplo]), y ha ponderado la fuerza de las diferentes razones, filosóficas y no filosóficas, en su favor. En este caso, suponemos que las convicciones generales, los primeros principios y los juicios particulares de esa persona concuerdan. Pero ahora el equilibrio reflexivo es amplio, dado que le han precedido una reflexión de amplio alcance y posiblemente muchos cambios de perspectiva. Evidentemente, el concepto clave no es el de equilibrio reflexivo estricto sino el de equilibrio reflexivo amplio (*Teoría*, §9, si bien los términos «estricto» y «amplio», desgraciadamente, no se usaron allí).

10.4. Recordemos que una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. En una sociedad así se entiende que cada ciudadano ha alcanzado un equilibrio reflexivo amplio (en vez de estricto). Pero como los ciudadanos reconocen que defienden la misma concepción pública de la justicia política, el equilibrio reflexivo es también general: se defiende la misma concepción en los juicios razonados de cada uno. Los ciudadanos alcanzan entonces un equilibrio reflexivo amplio y general, o lo que podemos llamar un equilibrio reflexivo pleno. (Reservamos el adjetivo «pleno» para aquellos rasgos realizados en una sociedad bien ordenada.) En una sociedad así no sólo hay un punto de vista público desde el que todos los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias, sino que este punto de vista es además mutuamente reco-

nocido como un punto de vista afirmado por todos en equilibrio reflexivo pleno.

De lo que dijimos anteriormente (en §10.2) se desprende que la idea de justificación, emparejada con la de equilibrio reflexivo, es no-fundamentalista en el siguiente sentido: a ningún tipo específico de juicio razonado sobre justicia política ni a ningún nivel particular de generalidad se le exige que cargue con todo el peso de la justificación pública. Los juicios razonados de toda índole y nivel pueden tener su razonabilidad, o aceptabilidad, intrínseca para las personas razonables, una razonabilidad que se mantiene tras la debida reflexión. La concepción política más razonable para nosotros es la que mejor cuadra con todas nuestras convicciones razonadas tras reflexión y las organiza en una visión coherente. En cualquier momento dado, eso es todo lo que podemos hacer.

En la justicia como equidad, el equilibrio reflexivo pleno se caracteriza por su objetivo práctico, la reflexión razonada, y por su aspecto no-fundamentalista en el sentido descrito más arriba. De este modo, satisface la necesidad de una base de justificación pública en materia de justicia política; porque la coherencia entre convicciones razonadas en todos los niveles de generalidad y en equilibrio reflexivo amplio y general es todo lo que exige el objetivo práctico de alcanzar un acuerdo razonable en cuestiones de justicia política. Con otras ideas de justificación definidas mediante ciertas doctrinas comprehensivas, seguramente no baste con una coherencia de este tipo. Pero suscribir otras ideas de justificación no evitará por sí solo que dichas doctrinas tengan cabida en un consenso entrecruzado.

§11. La idea de un consenso entrecruzado

11.1. La idea de un consenso entrecruzado se introduce para dotar de mayor realismo a la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas, condiciones que incluyen el hecho del pluralismo razonable. Aunque en una sociedad bien ordenada todos los ciudadanos afirman la misma concepción política de la justicia, asumimos que no lo hacen por idénticas razones en todo momento.[24] Los ciudadanos tienen visiones religiosas, filosóficas y morales encontradas, con lo que defienden la concepción política desde el

24. La frase procede de *Anarchy, State, and Utopia* de Nozick, *op. cit.*, pág. 225, donde aparece en cursiva.

interior de doctrinas comprehensivas diferentes y opuestas y, así, en parte al menos, por diferentes razones. Pero esto no es óbice para que la concepción política sea un punto de vista compartido desde el que pueden resolver cuestiones relativas a las esencias constitucionales.

Así pues, para formular una idea realista de sociedad bien ordenada, dadas las condiciones históricas del mundo moderno, no decimos que su concepción política pública de la justicia sea afirmada por los ciudadanos desde dentro de la misma doctrina comprehensiva. El hecho del pluralismo razonable implica que no existe semejante doctrina, plena o parcialmente comprehensiva, en la que se pongan o puedan ponerse de acuerdo para dejar sentadas las cuestiones fundamentales de la justicia política. Por el contrario, nosotros decimos que en una sociedad bien ordenada la concepción política es afirmada a través de lo que llamamos un consenso entrecruzado razonable. Con esto queremos decir que la concepción política es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a numerosos partidarios y que perduran a lo largo del tiempo de una generación a otra. Ésta es, a mi entender, la base más razonable de unidad política y social disponible para los ciudadanos de una sociedad democrática.

11.2. La idea es que los ciudadanos en una sociedad bien ordenada albergan dos visiones estrechamente relacionadas aunque distintas. Una es la concepción política de la justicia que todos aceptan. La otra es una de las doctrinas comprehensivas (o parcialmente comprehensivas) opuestas —doctrinas religiosas, filosóficas y morales— que existen en la sociedad. Para aquellos que defienden doctrinas comprehensivas bien articuladas y extremadamente sistemáticas, es desde el interior de dichas doctrinas (esto es, desde sus supuestos básicos) desde donde esos ciudadanos asumen la concepción política de la justicia. Los conceptos, principios y virtudes fundamentales son teoremas, como si dijéramos, de sus visiones comprehensivas.

La justicia como equidad tiene los tres rasgos de una concepción política que deberían ayudarle a atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado razonable. Sus exigencias se limitan a la estructura básica de la sociedad, su aceptación no presupone ninguna visión comprehensiva particular y sus ideas fundamentales son familiares y proceden de la cultura política pública. Los tres rasgos permiten que la puedan asumir diferentes visiones comprehensivas. Estas visiones incluyen las doctrinas religiosas que afirman la libertad de conciencia y defienden las libertades constitucionales

básicas, así como las diversas doctrinas filosóficas liberales, como las de Kant o Mill, que hacen lo mismo.

No necesitamos enumerar otras posibilidades (de las que hay muchas) salvo para añadir que puede haber muchos ciudadanos que no tengan ninguna doctrina comprehensiva bien articulada. Quizá casi nadie la tenga. Antes bien, la mayoría defiende diversos valores religiosos y filosóficos, asociativos y personales, junto con los valores políticos expresados por la concepción política. Estos valores políticos no se derivan de ninguna visión global sistemática. La gente puede pensar que los valores políticos realizados por una estructura básica justa tienen normalmente el peso suficiente como para cancelar cualquier otro valor que pudiera entrar en conflicto con ellos. Así, aunque su visión total es comprehensiva en el sentido de que incluye valores no políticos, sólo es parcialmente comprehensiva ya que no es ni sistemática ni completa. En §58 descubriremos que esta falta de sistema y completud es en realidad afortunada, y ayuda a que un *modus vivendi* pueda convertirse, andando el tiempo, en un consenso entrecruzado.

11.3. Al dar tanta importancia a la idea de un consenso entrecruzado, asumimos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de una sociedad democrática. Cualquier concepción política ofrece una visión del mundo político y social y descansa en ciertos hechos generales de la sociología política y la psicología humana. El hecho del pluralismo razonable es el primero de los cinco hechos de esta índole que son de especial importancia en la justicia como equidad.

Elaborémoslo: la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales que encontramos en las sociedades democráticas modernas no es una mera condición histórica que vaya a pasar pronto, es un rasgo permanente de la cultura pública de la democracia. Bajo las condiciones políticas y sociales garantizadas por los derechos y libertades básicos de las instituciones libres surgirán y permanecerán con nosotros diversas doctrinas comprehensivas enfrentadas e irreconciliables, aunque razonables, en caso de que no existan ya. Este hecho característico de las sociedades libres es lo que yo llamo el hecho del pluralismo razonable.

Un segundo hecho general y relacionado con el anterior es que una adhesión compartida y continuada a una doctrina comprehensiva sólo puede mantenerse mediante el uso opresivo del poder del Estado, con todos sus crímenes oficiales y las inevitables brutalidades y crueldades, seguidas de la corrupción de la religión, la filosofía y la ciencia. Si decimos que una sociedad política es una comunidad cuando está unida en la afirmación de una

y la misma doctrina comprehensiva (recuérdese §7.3), entonces el uso opresivo del poder estatal con su séquito de perversiones se hace necesario para mantener la comunidad política. Llamemos a esto el hecho de la opresión. En la sociedad de la Edad Media, sociedad más o menos unida en la afirmación de la fe católica, la Inquisición no fue un accidente; la supresión de la herejía era necesaria para preservar las creencias religiosas compartidas. Lo mismo vale, suponemos, para cualquier doctrina filosófica y moral comprehensiva, incluso para las seculares. Una sociedad unida en la afirmación de un tipo de utilitarismo, o de las doctrinas morales de Kant o Mill, para seguir estándolo, también necesitaría de las sanciones opresivas del Estado.[25]

Un tercer hecho general es que un régimen democrático perdurable y seguro, un régimen que no esté dividido por amargas disputas doctrinales y por clases sociales hostiles, debe ser apoyado, de buena gana y libremente, por al menos una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Junto con el primer hecho general, esto significa que, para servir de base pública de justificación para un régimen constitucional, una concepción de la justicia debe ser tal que pueda ser respaldada por doctrinas comprehensivas ampliamente diferentes e incluso irreconciliables. De lo contrario, el régimen no será perdurable ni seguro. Esto nos lleva a introducir la idea de una concepción política de la justicia, tal cual la definimos en §9.

Añadimos, pues, un cuarto hecho general: que la cultura política de una sociedad democrática que ha funcionado razonablemente bien durante un período considerable de tiempo contiene normalmente, al menos de modo implícito, ciertas ideas fundamentales desde las que es posible desarrollar una concepción política apta para un régimen constitucional.

25. El contenido y el tono de una concepción de la justicia, política o no, dependen mucho, indudablemente, del hincapié que hagamos en ciertos hechos de la experiencia histórica. Entre esos hechos son de suma importancia, para la justicia como equidad, las interminables opresiones y crueldades de que se valieron el poder estatal y la Inquisición para mantener la unidad del cristianismo, algo que comienza ya con san Agustín y se extiende hasta el siglo XVIII. El liberalismo político nace de la división de la cristiandad tras la Reforma, aunque no fue ésa en absoluto la intención de los reformadores. Según creía Hegel, que la Reforma tuviera lugar no fue una desgracia, sino algo que benefició tanto a la Iglesia como al Estado. Véase G. F. W. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, edición a cargo de Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, §270 (final del largo comentario), págs. 301 y sig. (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975).

11.4. ¿Qué hay detrás de estos cuatro primeros hechos generales? A buen seguro, todos, y especialmente los dos primeros (el hecho del pluralismo razonable y el hecho de la opresión), reclaman una explicación. Pues ¿por qué habrían de llevar las instituciones libres, con sus derechos y libertades básicos, a la diversidad?; y ¿por qué habría que pedírsele al poder estatal que la suprimiera? ¿Por qué no nos lleva al acuerdo el intento sincero y serio de razonar entre nosotros? A largo plazo, éste parece ser el resultado que da en la ciencia o, al menos, en la ciencia natural.

Hay varias explicaciones posibles. Podríamos suponer que la mayoría de la gente hace suyas las concepciones que promueven sus intereses más egoístas; y como sus intereses son diferentes, también lo son sus concepciones. O acaso la gente sea a menudo irracional y no muy brillante, lo que, mezclado con errores lógicos, produce opiniones enfrentadas. Estas explicaciones son empero demasiado fáciles, y no son el tipo de explicación que buscamos. Nosotros queremos saber cómo es posible el desacuerdo razonable, pues nuestro trabajo siempre parte de la teoría ideal. Así pues, preguntamos: ¿cómo podría surgir el desacuerdo razonable?

Una explicación del tipo correcto es que las fuentes del desacuerdo razonable —lo que yo llamo las cargas del juicio— entre personas razonables son otros tantos obstáculos para el correcto (y escrupuloso) ejercicio de nuestras facultades de razón y de juicio en el transcurso ordinario de la vida política. Estos obstáculos incluyen lo siguiente:

a) La evidencia —empírica y científica— de que se dispone sobre un caso puede ser conflictiva y compleja, lo que la hace difícil de estimar y evaluar.

b) Incluso cuando estamos plenamente de acuerdo sobre las clases de consideraciones que son relevantes, podemos estar en desacuerdo sobre su peso, y llegar así a juicios diferentes.

c) Hasta cierto punto, todos nuestros conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos. Esta indeterminación significa que tenemos que confiar en el juicio y en la interpretación (y en juicios acerca de interpretaciones), admitiendo un abanico de posibilidades (no claramente determinable), dentro del cual las personas razonables pueden diferir.

d) El modo en que evaluamos la evidencia y ponderamos los valores morales y políticos está moldeado (no podemos decir hasta qué punto) por nuestra experiencia global, por el entero curso de nuestra vida hasta el momento presente; y nuestras experiencias globales ciertamente difieren. Así,

en una sociedad moderna, con la muchedumbre de cargos y posiciones que engendra, su múltiple división del trabajo, sus muchos grupos sociales y a menudo su variedad étnica, las experiencias globales de los ciudadanos son lo suficientemente dispares como para que sus juicios sean hasta cierto punto divergentes en muchos, si no en la mayoría, de los casos que presentan una complejidad significativa.

e) A menudo, hay diferentes clases de consideraciones normativas de diferente fuerza a ambos lados de una cuestión y es difícil hacer una valoración de conjunto.[26]

Un quinto y último hecho general puede formularse del siguiente modo: que muchos de nuestros más importantes juicios políticos que involucran a valores políticos básicos se hacen en condiciones tales que resulta altamente improbable que personas plenamente razonables y rigurosas, incluso tras una discusión libre y abierta, puedan ejercer sus facultades de razón de tal modo que todos lleguen a la misma conclusión.

11.5. No debemos entender que este hecho implique forma alguna de escepticismo filosófico.[27] No significa que las personas razonables no se pongan de acuerdo en el juicio político porque no existan valores objetivos, o porque los valores sean subjetivos; o que lo que consideramos juicios sobre valores sean simplemente opiniones históricamente condicionadas que obedecen a intereses que tienen sus raíces en un determinado tiempo y lugar. Se refiere más bien a las muchas dificultades para alcanzar el acuerdo que acompañan a todas las clases de juicio. Estas dificultades son particularmente agudas en el caso de los juicios políticos, debido a la enorme complejidad de las cuestiones planteadas, a la naturaleza a menudo impresio-

26. Isaiah Berlin ha subrayado a menudo una cuestión relacionada, a saber, que cualquier sistema de instituciones sociales puede acomodar un espectro limitado de valores, así que hay que hacer alguna selección dentro del espectro completo de valores morales y políticos que pudiera realizarse. Esto se debe a que todo sistema de instituciones tiene, como si dijéramos, un espacio social limitado. Al vernos forzados a elegir entre valores que apreciamos, afrontamos grandes dificultades a la hora de fijar prioridades y tenemos que tomar decisiones difíciles sin una clara solución aparente. Véase su formulación en «On the Pursuit of the Ideal», en Henry Hardy (comp.), *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Knopf, 1991 (trad. cast.: *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992).

27. Esto es fiel a *Theory*, §34, pág. 188, que considera esencial evitar que la libertad de conciencia y la tolerancia se funden en el escepticismo filosófico y en la indiferencia hacia la religión.

nista de la evidencia y a la severidad de los conflictos a que habitualmente hacen frente.

Las cargas del juicio pueden por sí solas dar cuenta del hecho del pluralismo razonable (hay naturalmente otras razones); y puesto que no podemos eliminar esas cargas, el pluralismo es un rasgo permanente de una cultura democrática libre. No negamos que la vanidad y la avaricia, la voluntad de dominio y el deseo de gloria tengan un papel destacado en la política y afecten al auge y caída de las naciones. Con todo, como en una democracia no podemos usar el poder del Estado, con las consabidas crueldades y corrupciones de la vida cívica y cultural, para erradicar la diversidad, buscamos una concepción política de la justicia que sea capaz de ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado razonable que sirva de base pública de justificación.

11.6. Dos comentarios, como conclusión, para prevenir malentendidos sobre la idea de un consenso entrecruzado:

En primer lugar, dadas las concepciones comprehensivas reales que existen en la sociedad, al margen de su contenido, no hay evidentemente ninguna garantía de que la justicia como equidad, o cualquier concepción razonable para un régimen democrático, pueda atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado y rubrique así la estabilidad de sus instituciones políticas. Muchas doctrinas son sencillamente incompatibles con los valores de la democracia. Además, el liberalismo político no dice que los valores articulados por una concepción política de la justicia, por fundamentales que sean, tengan más peso que los valores trascendentes (tal como los interpreta la gente) —religiosos, filosóficos o morales— con los que posiblemente entre en conflicto la concepción política. Decir eso nos colocaría más allá de lo político.

Un segundo comentario es que nosotros partimos de la convicción de que un régimen democrático constitucional es razonablemente justo y factible, y merece la pena de defenderse. Pero, dado el hecho del pluralismo razonable, tratamos de diseñar una defensa del mismo que se gane la lealtad de las personas razonables y consiga un amplio apoyo. Nosotros no nos fijamos en las doctrinas comprehensivas que de hecho existen y, a continuación, armamos una concepción política que logre un equilibrio entre ellas expresamente diseñado para ganarse su lealtad. Esto supondría una mala construcción de la concepción política (§56).

Al contrario, nosotros preguntamos cómo armar una concepción de la justicia para un régimen constitucional que sea a la vez defendible por derecho propio y de tal factura que los que apoyen, o pudieran llegar a apoyar, esa clase de régimen puedan también respaldar dicha concepción. Asumimos que no sabemos nada por anticipado sobre las visiones comprehensivas de la gente, y tratamos de no poner obstáculos innecesarios en el camino para que puedan afirmar la concepción política. Esto conduce a la idea de una concepción política de la justicia que no presupone ninguna concepción comprehensiva particular, por lo que puede ser apoyada por un duradero consenso entrecruzado de doctrinas razonables, si le sonríe la fortuna y dispone del tiempo suficiente para ganarse la lealtad.

En la quinta parte nos preguntaremos si es posible una sociedad bien ordenada y, de serlo, de qué modo es consistente su posibilidad con la naturaleza humana y las exigencias de las instituciones políticas factibles. Intentaremos mostrar que la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad es en verdad posible de acuerdo con nuestra naturaleza y esas exigencias. Esta tarea es propia de la filosofía política como reconciliación; pues ver que las condiciones de un mundo social permiten cuando menos esa posibilidad afecta al modo en que percibimos el propio mundo y a nuestra actitud hacia él. Ya no tiene por qué parecer desesperadamente hostil un mundo en el que deban prevalecer inevitablemente la voluntad de dominio y las crueldades opresivas, alimentadas por el prejuicio y la locura. Situados como acaso lo estemos en una sociedad corrupta, puede que no haya consuelo para nuestra pérdida; pero podemos pensar que el mundo no es en sí mismo inhóspito para la justicia política y el bien que ella encierra. Nuestro mundo social podría haber sido diferente y hay esperanzas para los que vivan en otro tiempo y lugar.

Segunda parte

LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

§12. TRES CUESTIONES BÁSICAS

12.1. En la segunda parte analizaremos el contenido de los dos principios de justicia que se aplican a la estructura básica, así como diversas razones en su favor y las réplicas a una serie de objeciones. Ofreceremos un argumento más formal y organizado de esos principios en la tercera parte, donde analizamos el razonamiento que mueve a las partes en la posición original. En ese argumento la posición original sirve para seguir la pista de todos nuestros supuestos y para poner de manifiesto su fuerza combinada al reunirlos en un marco que nos permite ver más fácilmente sus implicaciones.

Empezaré con tres cuestiones básicas que sirven para repasar algunos de los temas tratados en la primera parte, e introducen otros, que son los que vamos a examinar a continuación. Recuérdese ante todo que la justicia como equidad está pensada para una sociedad democrática. Sus principios pretenden responder a la siguiente pregunta: toda vez que entendemos una sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales, ¿qué principios le son más propios? Dicho de otro modo: ¿qué principios son los más apropiados para una sociedad democrática que no sólo profesa la idea de que los ciudadanos son libres e iguales, sino que quiere tomársela en serio e intenta realizar dicha idea en sus principales instituciones? Posponemos hasta más tarde (cuarta parte, §44) la cuestión de si ha de preferirse un régimen constitucional a una democracia mayoritaria.

12.2. La segunda cuestión es que la justicia como equidad hace de la estructura básica de la sociedad el objeto principal de la justicia política, es decir, sus principales instituciones políticas y sociales y el modo en que encajan unas con otras en un sistema unificado de cooperación (§4). Suponemos que los ciudadanos nacen en la sociedad y que normalmente pasarán su vida entera dentro de sus instituciones básicas. La naturaleza de la es-

tructura básica y el papel que cumple determinan en gran medida las desigualdades sociales y económicas, desigualdades que hay que tener en cuenta para decidir qué principios de justicia son los apropiados.

Supongamos, en particular, que las desigualdades sociales y económicas fundamentales son las diferencias en las perspectivas vitales de los ciudadanos (las perspectivas sobre su vida entera), en la medida en que son afectadas por cosas tales como su clase social de origen, sus dotaciones innatas, sus oportunidades de educación y su buena o mala fortuna a lo largo de toda su vida (§16). Preguntamos: ¿mediante qué principios se legitiman las diferencias de esa clase —diferencias en las perspectivas vitales— y se hacen consistentes con la idea de una ciudadanía libre e igual en una sociedad concebida como un sistema equitativo de cooperación?

12.3. La tercera cuestión es que la justicia como equidad es una forma de liberalismo político: trata de articular una familia de valores (morales) de gran significación que se aplican de modo característico a las instituciones políticas y sociales de la estructura básica. Explica esos valores a la luz de ciertos rasgos de la relación política, una relación distinta de otros tipos —asociativos, familiares y personales— de relación.

a) Es una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, una estructura en la que entramos sólo al nacer y que sólo abandonamos al morir (o así podemos asumirlo por el momento). Por así decir, la sociedad política es cerrada: no entramos en ella y la abandonamos voluntariamente; de hecho, no podemos hacer ninguna de ambas cosas.

b) El poder político siempre es poder coercitivo aplicado por el Estado y su aparato ejecutivo; pero en un régimen constitucional el poder político es al mismo tiempo el poder de ciudadanos libres e iguales que forman un cuerpo colectivo. Así, el poder político es el poder de los ciudadanos, un poder que se imponen a sí mismos y mutuamente como ciudadanos libres e iguales.

La idea del liberalismo político surge del modo siguiente. Partimos de dos hechos: primero, del hecho del pluralismo razonable, el hecho de que la diversidad de doctrinas comprehensivas razonables es un rasgo permanente de la sociedad democrática; y, segundo, del hecho de que en un régimen democrático el poder político es concebido como el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo. Estos dos aspectos dan lugar a un problema de legitimidad política. Porque si el hecho del pluralismo

razonable caracteriza siempre a las sociedades democráticas y si el poder político es en realidad el poder de ciudadanos libres e iguales, ¿en virtud de qué razones y valores —en virtud de qué clase de concepción de la justicia— pueden los ciudadanos ejercer legítimamente el poder los unos sobre los otros?

El liberalismo político responde que la concepción de la justicia debe ser una concepción política, tal como se definió en §9.1. Dicha concepción, cuando es satisfecha, nos permite decir lo siguiente: el poder político es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución (escrita o no escrita), cuyas esencias pueden aceptar todos los ciudadanos, como ciudadanos razonables y racionales que son, a la luz de su común razón humana. Éste es el principio liberal de legitimidad. Es un *desideratum* adicional el que todas las cuestiones legislativas que conciernen a esas esencias o lindan con ellas, o son altamente divisivas, también se resuelvan, en la medida de lo posible, siguiendo directrices y valores que puedan aceptarse de forma similar.

En materia de esencias constitucionales, así como en cuestiones de justicia básica, tratamos de apelar tan sólo a principios y valores que todo ciudadano puede aceptar. La esperanza de una concepción política de la justicia es poder formular esos valores: sus principios y valores compartidos hacen que la razón sea pública, mientras que la libertad de expresión y pensamiento en un régimen constitucional hace que sea libre. Al proporcionar una base pública de justificación, una concepción política de la justicia aporta el marco para la idea liberal de legitimidad política. Sin embargo, como observamos en §9.4, y como discutiremos más adelante en §26, no decimos que una concepción política formule valores políticos que puedan resolver todas las cuestiones legislativas. Esto no es ni posible ni deseable. Hay muchas cuestiones que las asambleas legislativas deben entender que sólo el voto puede decidir, un voto lógicamente influido por valores no políticos. Con todo, al menos respecto de las esencias constitucionales y en cuestiones de justicia básica intentamos encontrar una base consensuada; siempre que haya aquí acuerdo, aunque sea aproximado, puede mantenerse —así lo esperamos— la cooperación social equitativa entre ciudadanos.[1]

1. No está siempre claro, como diremos a su debido tiempo, cuándo una cuestión afecta a alguna esencia constitucional. Si hay dudas al respecto y si la cuestión es altamente divisiva, entonces el deber cívico de los ciudadanos es intentar articular sus recíprocas exigencias apelando, si es posible, a valores políticos.

12.4. Dadas estas tres cuestiones, nuestro problema es el siguiente: entendiendo la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales, ¿qué principios de justicia son los más apropiados para definir los derechos y libertades básicos, y para regular las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida? Estas desigualdades son nuestra principal preocupación.

A fin de hallar un principio que regule esas desigualdades, recurrimos a nuestras más firmes convicciones razonadas sobre derechos y libertades básicos iguales, sobre el valor equitativo de las libertades políticas y sobre la igualdad equitativa de oportunidades. Salimos de la esfera de la justicia distributiva en sentido estricto para ver si podemos aislar un principio distributivo apropiado valiéndonos de esas convicciones más firmes, toda vez que sus elementos esenciales son representados en la posición original como un mecanismo de representación (§6). Este mecanismo está pensado para ayudarnos a decidir qué principio, o principios, seleccionarían los representantes de ciudadanos libres e iguales para regular las desigualdades sociales y económicas en esas perspectivas globales de vida, cuando asumen que ya están aseguradas las libertades básicas iguales y la equidad de oportunidades.

La idea aquí es utilizar nuestras más firmes convicciones razonadas sobre la naturaleza de una sociedad democrática como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales —tal como es modelado en la posición original— para ver si la afirmación combinada de esas convicciones así expresadas nos ayudará a identificar un principio distributivo adecuado para la estructura básica, con todas sus desigualdades económicas y sociales en las perspectivas de vida. Nuestras convicciones sobre los principios que regulan esas desigualdades son mucho menos firmes y seguras; de modo que recurrimos a nuestras más firmes convicciones en busca de orientación, allí donde falta seguridad y se necesita orientación (*Teoría*, §§4, 20).

§13. Dos principios de justicia

13.1. Para tratar de responder a esta cuestión, recurriremos a una formulación revisada de los dos principios de justicia discutidos en *Teoría*, §§11-14. Ahora deberían rezar así:[2]

2. Esta sección resume algunas cuestiones de «The Basic Liberties and Their Priority», en Sterling McMurrin (comp.), *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 3, Salt La-

a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y

b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia).[3]

Como explicaré más adelante, el primer principio es previo al segundo; asimismo, en el segundo principio, la igualdad equitativa de oportunidades es previa al principio de diferencia. Esta prioridad significa que, al aplicar un principio (o al ponerlo a prueba en casos difíciles), asumimos que los principios previos están plenamente satisfechos. Buscamos un principio de distribución (en el sentido más restringido) operativo en el escenario del trasfondo institucional, que asegure las libertades básicas iguales (incluido el valor equitativo de las libertades políticas)[4] así como la igualdad equitativa de oportunidades. Hasta qué punto sea operativo ese

---

ke City, University of Utah Press, 1982, §I, reimpreso en *El liberalismo político*. En ese ensayo intento replicar a las que considero dos de las objeciones más serias a mi interpretación de la libertad en *Teoría*, las planteadas por H. L. A. Hart en su espléndida reseña crítica, «Rawls on Liberty and Its Priority», en *University of Chicago Law Review*, 40 (primavera de 1973), págs. 551-555, reimpreso en sus *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1983. Ningún otro cambio hecho en la justicia como equidad en esta reformulación es más relevante que los que me ha forzado a hacer la reseña de Hart.

3. En lugar del «principio de diferencia» muchos autores prefieren el término «el principio maximin» o simplemente «justicia maximin», o alguna expresión parecida. Véase, por ejemplo, la muy completa y precisa descripción del principio de diferencia que da Joshua Cohen en «Democratic Equality», en *Ethics*, 99 (julio de 1989), págs. 727-751. Pero yo sigo usando el término «principio de diferencia» para subrayar, primero, que este principio y la regla maximin de decisión bajo incertidumbre (§28.1) son dos cosas muy distintas; y, segundo, que al defender el principio de diferencia frente a otros principios distributivos (digamos, un principio restringido de utilidad [media] que incluya un mínimo social), no se apela en absoluto a la regla maximin de decisión bajo incertidumbre. La extendida idea según la cual el argumento en favor del principio de diferencia depende de una extrema aversión a la incertidumbre es un error, si bien un error desgraciadamente alentado por los defectos expositivos de *Teoría*, defectos que se corregirán en la tercera parte de esta reformulación.

4. Véase *Theory*, §36, págs. 197-199.

principio fuera de aquel escenario institucional es una cuestión aparte que no consideraremos.[5]

13.2. Las revisiones en el segundo principio son meramente estilísticas. Pero antes de registrar las revisiones en el primer principio, que son importantes, deberíamos prestar atención al significado de la igualdad equitativa de oportunidades. Ésta es una idea difícil y no del todo clara; tal vez podamos hacernos idea de cuál es su papel si entendemos por qué se introduce, a saber: para corregir los defectos de la igualdad formal de oportunidades —las carreras abiertas al talento— en lo que llamamos el sistema de libertad natural (*Theory*, §12, págs. 62 y sigs.; §14). En este sentido, se dice que la igualdad equitativa de oportunidades no exige meramente que los cargos públicos y las posiciones sociales estén abiertas en un sentido formal, sino que todos tengan una oportunidad equitativa de llegar a ocuparlos. Para precisar la idea de oportunidad equitativa decimos lo siguiente: suponiendo que haya una distribución de dotaciones innatas, los que tienen el mismo nivel de talento y habilidad y la misma disposición a hacer uso de esos dones deberían tener las mismas perspectivas de éxito independientemente de su clase social de origen, la clase en la que han nacido y crecido hasta la edad de la razón. En todas las partes de la sociedad debe de haber aproximadamente las mismas perspectivas de cultura y logro para los que están similarmente motivados y dotados.

Igualdad equitativa de oportunidades significa aquí lo mismo que igualdad liberal. Para alcanzar sus objetivos, deben imponerse ciertos requisitos a la estructura básica, requisitos más exigentes que los del sistema de libertad natural. Un sistema de libre mercado debe establecerse en un marco de instituciones políticas y legales que ajuste la tendencia a largo plazo de las fuerzas económicas a fin de prevenir las concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política. La sociedad también debe establecer, entre otras co-

5. Algunos han encontrado objetable esta clase de restricción, y piensan que una concepción política debería estar preparada para cubrir todos los casos lógicamente posibles, o todos los casos concebibles, y no quedar restringida a los casos que surgen sólo dentro de un contexto institucional especificado. Véase, por ejemplo, Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press, 1973, pág. 112. Nosotros, en cambio, buscamos un principio que gobierne las desigualdades sociales y económicas en los regímenes democráticos tal como los conocemos, y por ello nos ocupamos de las desigualdades que, a tenor de lo que sabemos sobre el funcionamiento de determinadas instituciones, pueden realmente surgir en las perspectivas vitales de los ciudadanos.

sas, iguales oportunidades de educación para todos independientemente de la renta de la familia (§15).[6]

13.3. Consideremos ahora las razones para revisar el primer principio.[7] Una es que las libertades básicas iguales quedan determinadas mediante una lista del siguiente tenor: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; libertades políticas (por ejemplo, el derecho de voto y el derecho a participar en política) y libertad de asociación, así como los derechos y libertades determinados por la libertad y la integridad (física y psicológica) de la persona; y, finalmente, los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley. Que las libertades básicas son determinadas mediante una lista está bastante claro en *Theory*, §11, pág. 61 (1ª ed.); pero el uso del término singular «libertad básica» en la formulación del principio en *Theory*, §11, pág. 60 (2ª ed.), oscurece este importante rasgo de esas libertades.

Esta revisión pone de relieve que no se asigna primacía alguna a la libertad como tal, como si el ejercicio de algo llamado «libertad» tuviera un valor preeminente y fuera el objetivo capital, si no el único, de la justicia política y social. Es verdad que hay una presunción general contraria a la imposición a la conducta de restricciones legales, o de otro tipo, sin razones suficientes. Mas esa presunción no otorga una primacía especial a ninguna libertad particular. A lo largo de la historia del pensamiento democrático, el punto focal ha sido siempre la consecución de determinados derechos y libertades específicos así como la obtención de garantías constitucionales no menos específicas, como las que pueden hallarse, por ejemplo, en varias cartas de derechos y en las declaraciones de los derechos humanos. La justicia como equidad se enmarca en esta concepción tradicional.

13.4. Una lista de libertades básicas puede hacerse de dos modos. De un modo histórico: repasamos las diversas constituciones de los regímenes democráticos y extraemos una lista de derechos y libertades que parecen básicos y están firmemente protegidos en los que históricamente parecen ser los regí-

6. Estas observaciones no son más que un mero esbozo de una idea difícil. Volveremos sobre ella de vez en cuando.

7. Este principio puede ir precedido por un principio léxicamente anterior que exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción es una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente los derechos y libertades básicos. Para una formulación y discusión de dicho principio, véase R. G. Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton, Princeton University Press, 1990, pág. 14.

menes más exitosos. Ni que decir tiene que el velo de ignorancia hace que esta clase de información particular no esté disponible para las partes en la posición original; pero sí está disponible para ustedes y para mí cuando elaboramos la justicia como equidad.[8] Somos perfectamente libres de usarla para determinar los principios de justicia que ponemos a disposición de las partes.

Un segundo modo de hacer una lista de derechos y libertades básicos es analítico: consideramos qué libertades proporcionan las condiciones políticas y sociales esenciales para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de las dos facultades morales de las personas libres e iguales (§7.1). A partir de aquí decimos: primero, que las libertades políticas iguales y la libertad de pensamiento capacitan a los ciudadanos para desarrollar y ejercer esas facultades a la hora de juzgar la justicia de la estructura básica de la sociedad y sus políticas sociales; y, segundo, que la libertad de conciencia y la libertad de asociación capacitan a los ciudadanos para desarrollar y ejercer sus facultades morales a la hora de formar y revisar, y a la hora de perseguir racionalmente (individual o, con mayor frecuencia, en asociación con otros) sus concepciones del bien.

Esos derechos y libertades básicos protegen y garantizan el espacio necesario para el ejercicio de las dos facultades morales en los dos casos fundamentales que acabamos de mencionar. El primer caso fundamental es el ejercicio de esas facultades a la hora de juzgar la justicia de las instituciones básicas y las políticas sociales; mientras que el segundo caso fundamental es el ejercicio de esas facultades a la hora de perseguir nuestra concepción del bien. Ejercer así nuestras facultades nos resulta esencial como ciudadanos libres e iguales.

13.5. Obsérvese que el primer principio de justicia se aplica no sólo a la estructura básica (ambos principios se aplican a ella), sino, más específi-

8. Aquí deberíamos mencionar que hay tres puntos de vista en la justicia como equidad que es esencial distinguir: el punto de vista de las partes en la posición original, el punto de vista de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y el punto de vista de ustedes y yo que estamos elaborando la justicia como equidad como una concepción política y tratando de usarla para organizar en una visión coherente nuestros juicios razonados en todos los niveles de generalidad. Téngase presente que las partes son, como si dijéramos, personas artificiales que son parte de un procedimiento de construcción que nosotros confeccionamos para nuestros propósitos filosóficos. Podemos saber muchas cosas que mantenemos al margen. Para estos tres puntos de vista, véase *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 28 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

camente, a lo que entendemos como la constitución, sea escrita o no escrita. Obsérvese también que algunas de esas libertades, especialmente las libertades políticas iguales y la libertad de pensamiento y asociación, deben estar garantizadas por una constitución (*Teoría*, cap. IV). Lo que podemos llamar «poder constituyente», a diferencia del «poder ordinario»,[9] ha de estar adecuadamente institucionalizado en la forma de un régimen: por ejemplo, en el derecho a votar y a ocupar cargos, en las llamadas cartas de derechos, así como en los procedimientos para modificar la constitución.

Estos asuntos pertenecen a las llamadas esencias constitucionales. Dichas esencias son cuestiones cruciales sobre las que, dado el hecho del pluralismo, es máximamente urgente lograr un acuerdo político (§9.4). En vista de la naturaleza fundamental de los derechos y libertades básicos, en parte explicada por los intereses fundamentales que éstos protegen, y dado que el poder del pueblo para constituir la forma de gobierno es un poder superior (distinto del poder ordinario ejercido rutinariamente por los funcionarios de un régimen), se confiere primacía al primer principio.

Esta primacía significa (como hemos dicho) que el segundo principio (que incluye el principio de diferencia como una de sus partes) siempre se ha de aplicar dentro de un conjunto de instituciones de trasfondo que satisfacen las exigencias del primer principio (incluida la exigencia de que el valor equitativo de las libertades políticas quede asegurado), como por definición lo harán en una sociedad bien ordenada.[10] El valor equitativo de las libertades políticas asegura que ciudadanos similarmente dotados y motivados tengan aproximadamente una oportunidad igual de influir en la política del gobierno y de alcanzar posiciones de autoridad, independientemente de su clase económica y social.[11] Sirva lo siguiente de explicación de

9. Esta distinción proviene de Locke, quien habla del poder del pueblo para constituir el poder legislativo como la primera y fundamental ley de todas las repúblicas. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, §§134, 141, 149.

10. A veces se objeta al principio de diferencia, como principio de justicia distributiva, que no contiene ninguna restricción a la naturaleza global de las distribuciones permisibles. Sólo se ocupa, sigue la objeción, de los menos aventajados. Pero esta objeción es incorrecta: pasa por alto el hecho de que las partes de los dos principios de justicia están diseñadas para funcionar conjuntamente y ser aplicadas como una unidad. Las exigencias de los principios previos tienen importantes efectos distributivos. Considérense los efectos de la igualdad equitativa de oportunidades aplicada, digamos, a la educación, o los efectos distributivos del valor equitativo de las libertades políticas. Posiblemente no podamos tomarnos en serio el principio de diferencia si lo pensamos en sí mismo, al margen de su imbricación con principios previos.

11. Véase *Political Liberalism*, *op. cit.*, pág. 358.

la primacía del primer principio sobre el segundo. Esta primacía excluye los intercambios (las «transacciones», como dicen los economistas) entre los derechos y libertades básicos amparados por el primer principio y las ventajas sociales y económicas reguladas por el principio de diferencia. Por ejemplo, las libertades políticas iguales no pueden negárseles a ciertos grupos aduciendo que, por tener esas libertades, pueden bloquear políticas necesarias para el desarrollo y la eficiencia económicos.

Tampoco podemos justificar una ley del servicio militar selectivo que conceda prórrogas o exenciones educativas a algunos aduciendo que ésa es una forma socialmente eficiente de mantener las fuerzas armadas y de proporcionar incentivos a los que de otro modo estarían sujetos a conscripción, para que adquieran valiosos conocimientos prosiguiendo con su educación. Puesto que la conscripción es una interferencia drástica en las libertades básicas de ciudadanos iguales, no puede justificarse por ninguna necesidad menos urgente que la defensa de esas mismas libertades iguales (*Theory*, §58, págs. 333 y sigs.).

Una cuestión adicional sobre la primacía: al afirmar la primacía de los derechos y libertades básicos, suponemos que se dan condiciones razonablemente favorables. Es decir, suponemos que se dan condiciones históricas, económicas y sociales tales que, siempre que exista voluntad política, pueden instaurarse instituciones políticas efectivas que doten del conveniente alcance al ejercicio de aquellas libertades. Esas condiciones significan que las barreras al gobierno constitucional (si las hay) nacen principalmente de la cultura política y de los intereses efectivos existentes, y no de una falta de medios económicos, por ejemplo, o de educación, o de los numerosos conocimientos necesarios para dirigir un régimen democrático.[12]

13.6. Es importante tener presente una distinción entre el primer y el segundo principio de justicia. Como se desprende de su interpretación, el primer principio cubre las esencias constitucionales. El segundo principio requiere la igualdad equitativa de oportunidades y que las desigualdades sociales y económicas estén gobernadas por el principio de diferencia, principio que analizaremos en §§17-19. Aunque entre las esencias consti-

12. La primacía (o prioridad) de las libertades básicas iguales no presupone, al contrario de lo que muchos opinan, un alto nivel de riqueza e ingreso. Véase Amartya Sen y Jean Dreze, *Hunger and Public Action*, Oxford, Oxford University Press, 1989, cap. 13; y Partha Dasgupta, *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Oxford, Oxford University Press, 1993, caps. 1-2, 5 y *passim*.

tucionales se halle algún principio de oportunidad —por ejemplo, un principio que requiera una sociedad abierta, una sociedad con carreras abiertas al talento (por usar la expresión del siglo XVIII)—, la igualdad equitativa de oportunidades es más exigente y no se cuenta entre las esencias constitucionales. De forma similar, aunque también sea una esencia constitucional un mínimo social que alcance para las necesidades básicas (§38.3-4; §49.5), el principio de diferencia es más exigente y no se concibe como una esencia constitucional.

La distinción entre los dos principios no se basa en que el primero exprese valores políticos y el segundo no. Ambos principios expresan valores políticos. Antes bien, a nuestros ojos la estructura básica cumple dos papeles coordinados, siendo así que el primer principio se aplica a uno y el segundo al otro (*Theory*, §11, pág. 53). En un papel la estructura básica establece y asegura las libertades básicas iguales de los ciudadanos (incluido el valor equitativo de las libertades políticas [§45]) e instaura un régimen constitucional justo. En el otro papel, proporciona el trasfondo institucional de la justicia social y económica de la forma más adecuada a ciudadanos considerados libres e iguales. El primer papel afecta a las cuestiones concernientes a la adquisición y al ejercicio del poder político. El principio liberal de legitimidad no quedará cumplido (§12.3) si no podemos resolver al menos estas cuestiones apelando a los valores políticos que constituyen la base de la libre razón pública (§26).

Los principios de justicia son adoptados y aplicados en una secuencia de cuatro etapas.[13] En la primera etapa, las partes adoptan los principios bajo un velo de ignorancia. En las tres siguientes etapas se van relajando progresivamente las limitaciones del conocimiento disponible: la etapa de la convención constituyente, la etapa legislativa en la que se aprueban leyes permitidas por la constitución y exigidas y permitidas por los principios de justicia, y la etapa final en la que las reglas son aplicadas por los administradores y seguidas en general por los ciudadanos, y en la que las leyes son interpretadas por los miembros de la judicatura. En esta última etapa, todos tienen acceso completo a todos los hechos. El primer principio se aplica en la etapa de la convención constituyente, y el que las esencias constitucionales estén aseguradas queda más o menos patente en la constitución así como en las disposiciones políticas y en el modo en que éstas funcionan en la práctica. Por el contrario, el segundo principio se aplica en la etapa legislativa y está detrás de toda clase de legislación social

13. Véase *Theory*, §31, págs. 172-176, y *Political Liberalism*, *op. cit.*, págs. 397-398.

y económica, y de las muy distintas cuestiones que surgen en este punto (*Theory*, §31, págs. 172-176). Que se cumplan o no los objetivos del segundo principio es algo mucho más difícil de determinar. En cierta medida, estos temas están siempre abiertos a diferencias razonables de opinión; dependen de la inferencia y el juicio en la evaluación de información social y económica compleja. Asimismo, cabe esperar mayor acuerdo sobre las esencias constitucionales que sobre los temas de justicia distributiva en el sentido más restringido.

Por lo tanto, la razón para distinguir las esencias constitucionales cubiertas por el primer principio y las instituciones de la justicia distributiva cubiertas por el segundo no es que el primer principio expresa valores políticos y el segundo no. Antes bien, hay cuatro razones para la distinción:

a) los dos principios se aplican en etapas diferentes de aplicación de principios e identifican dos papeles distintos de la estructura básica;
b) es más urgente establecer las esencias constitucionales;
c) es mucho más fácil decir si se realizan esas esencias; y
d) parece posible alcanzar el acuerdo sobre cuáles deberían ser esas esencias, no en todo detalle, por supuesto, pero sí en líneas generales.

13.7. Una forma de ver el sentido de la idea de las esencias constitucionales es conectándola con la idea de oposición leal, ella misma una idea esencial de un régimen constitucional. El gobierno y su leal oposición están de acuerdo en esas esencias constitucionales. Estar así de acuerdo legitima al gobierno en intención y a la leal oposición en su oposición. Cuando la lealtad de ambos es firme y su acuerdo mutuamente reconocido, un régimen constitucional es un régimen seguro. Las diferencias sobre los principios más adecuados de justicia distributiva en el sentido más estricto y los ideales que subyacen a ellos pueden dirimirse (aunque no siempre de forma conveniente) dentro del marco político vigente.

Aunque el principio de diferencia no cae dentro de las esencias constitucionales, es sin embargo importante tratar de identificar la idea de igualdad que mejor se adecua a ciudadanos que se conciben como libres e iguales y a ciudadanos que se entienden como miembros normal y plenamente cooperativos de la sociedad durante toda una vida. Yo creo que esta idea im-

14. Tal como se entiende en la justicia como equidad, la reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada por los principios de justicia que regulan un mundo social, mundo en el que todos los que participan en la cooperación y hacen su parte según lo exi-

plica la reciprocidad[14] en el más profundo nivel, por lo que la igualdad democrática debidamente entendida exige algo parecido al principio de diferencia. (Digo «algo parecido» porque puede haber varias alternativas cercanas.) Las restantes secciones de esta parte (§§14-22) intentan clarificar el contenido de este principio y desentrañar una serie de dificultades.

§14. El problema de la justicia distributiva

14.1. El problema de la justicia distributiva en la justicia como equidad es siempre éste: ¿cómo han de regularse las instituciones de la estructura básica como un esquema unificado de instituciones para que pueda mantenerse a lo largo del tiempo, de una generación a otra, un sistema equitativo, eficiente y productivo de cooperación social? Compárese éste con el muy diferente problema de cómo se ha de distribuir o asignar un paquete dado de mercancías entre diversos individuos, cuyas necesidades, deseos y preferencias particulares nos son conocidos, y que no han cooperado en absoluto en la producción de esas mercancías. Este segundo problema es el de la justicia asignativa (*Theory*, §11, pág. 56; §14, pág. 77).

A modo de ilustración: aceptando los supuestos que entrañan las comparaciones interpersonales de bienestar, podríamos por ejemplo asignar el paquete de mercancías de tal modo que se lograra la máxima satisfacción agregada de esos individuos, desde el presente hasta el futuro. Como concepción política de la justicia, el principio clásico de utilidad (tal como lo encontramos en Bentham y Sidgwick) puede verse como un principio que adapta la idea de justicia asignativa de tal modo que queda como único principio para la estructura básica a lo largo del tiempo.

---

gen las reglas y los procedimientos tienen que resultar beneficiados del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo. Los dos principios de justicia, incluido el principio de diferencia con su referencia implícita a la división igual como punto de referencia, formulan una idea de reciprocidad entre ciudadanos. Para una discusión más completa de la idea de reciprocidad, véase *Political Liberalism*, *op. cit.*, págs. 16-17, y la introducción a la edición en rústica, págs. xliv, xlvi, li. La idea de reciprocidad también desempeña un importante papel en «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review*, 64 (verano de 1997), págs. 765-807, reimpreso en *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, y en *Collected Papers* (trad. cast.: «Una revisión de la idea de razón pública», en *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001).

14.2. Nosotros rechazamos la idea de la justicia asignativa como incompatible con la idea fundamental que sirve para organizar la justicia como equidad: la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo. En un sistema así, los ciudadanos cooperan para producir los recursos sociales sobre los que luego dirigen sus exigencias. En una sociedad bien ordenada, en la que están aseguradas tanto las libertades básicas iguales (con su valor equitativo) como la igualdad equitativa de oportunidades, la distribución del ingreso y la riqueza ilustra lo que podemos llamar justicia procedimental pura de trasfondo. La estructura básica está organizada de tal modo que, cuando todo el mundo sigue las reglas de cooperación públicamente reconocidas y responde a las exigencias de dichas reglas, las distribuciones particulares de bienes que resultan son aceptables como justas (o al menos como no injustas), al margen de lo que terminen siendo esas distribuciones.

Elaboremos esta idea: dentro del marco de la justicia de trasfondo formado por la estructura básica, los individuos y las asociaciones pueden hacer lo que deseen en la medida en que lo permitan las reglas de las instituciones. Repárese en que en ningún caso pueden juzgarse las distribuciones particulares al margen de las pretensiones (acreditaciones) de los individuos autorizadas por sus esfuerzos dentro del sistema equitativo de cooperación del que resultan esas distribuciones. A diferencia del utilitarismo, el concepto de justicia asignativa no tiene aplicación. No hay criterio alguno de distribución justa aparte de las instituciones de trasfondo y las acreditaciones derivadas del hecho de trabajar según el procedimiento.[15] Es el trasfondo institucional el que proporciona el marco para la cooperación equitativa de la que nacen las acreditaciones.

14.3 Podemos aclarar estos puntos del modo siguiente. El término «trasfondo» en la anterior expresión «justicia procedimental de trasfondo» pretende indicar que se deben incluir ciertas reglas en la estructura básica como sistema de cooperación a fin de que este sistema se mantenga equitativo en el transcurso del tiempo, de una generación a otra.[16]

Consideremos un ejemplo. La regla de reclutamiento en un deporte profesional como el baloncesto clasifica a los equipos en el orden inverso al del puesto alcanzado al final de la liga: los campeones son los últimos en

15. Véase *Theory*, §14, págs. 74-77, y cáigase en la cuenta de la distinción que allí se hace entre las tres clases de justicia procedimental.

16. El término «trasfondo» es introducido aquí y no se usa en *Teoría*.

elegir a los nuevos jugadores. Esta regla permite que haya cambios regulares y periódicos en la lista de equipos y está diseñada para asegurar que los equipos de la liga estén más o menos igualados de año en año, de tal modo que en cualquier temporada cada equipo pueda ser un digno rival de cualquier otro. Estos cambios de jugadores son necesarios para conseguir las metas y los alicientes del deporte, así que no son extraños a su intención.

Las reglas de trasfondo requeridas vienen definidas por lo que es necesario para satisfacer los dos principios de justicia. Más adelante examinaremos algunas de las reglas que acompañan a una democracia de propietarios (cuarta parte).[17] Por ejemplo, las instituciones de trasfondo deben hacer que la propiedad y la riqueza se mantengan lo suficientemente igual repartidas a lo largo del tiempo como para preservar el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades a través de las generaciones. Esto lo hacen mediante leyes que regulan la transmisión patrimonial y la herencia, y mediante otros mecanismos tales como los impuestos, usados para prevenir las concentraciones excesivas de poder privado (*Theory*, §43, págs. 245 y sigs.).

14.4. Dado que el principio de diferencia se aplica a las instituciones en cuanto sistemas públicos de reglas, sus exigencias son predecibles. No entrañan ninguna interferencia más continua o regular en los planes y acciones de los individuos que, digamos, las formas familiares de fiscalidad. Puesto que los efectos de esas reglas son predecibles, los ciudadanos los tienen en cuenta en primer lugar cuando hacen sus planes. Los ciudadanos comprenden que cuando toman parte en la cooperación social, su propiedad y riqueza, y lo que les corresponde de lo que contribuyen a producir, está todo ello sujeto a los impuestos que, digamos, se sabe que impondrán las instituciones de trasfondo. Además, el principio de diferencia (así como el primer principio y la primera parte del segundo) respeta las expectativas legítimas basadas en las reglas públicamente reconocidas y las acreditaciones ganadas por los individuos (*Teoría*, §§47-48).[18]

17. La democracia de propietarios se analiza en *Teoría*, cap. V, pero desgraciadamente no queda suficientemente claro el contraste entre ella y el capitalismo del Estado de bienestar. Intento corregir este defecto en la cuarta parte.

18. Las observaciones de este párrafo replican al tipo de objeción que pone Nozick al principio de diferencia en *Anarchy, State, and Utopia* (Nueva York, Basic Books, 1974). Su descripción del ejemplo de Wilt Chamberlain, cap. 7, págs. 160-164, sugiere que aplicar ese principio al gobierno debe implicar la interferencia continua en las transacciones individuales particulares.

Las reglas de las instituciones de trasfondo exigidas por los dos principios de justicia (incluido el principio de diferencia) están diseñadas para alcanzar los objetivos y propósitos de la cooperación social equitativa a lo largo del tiempo. Son esenciales para la preservación de la justicia de trasfondo, justicia que comprende el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades, así como para hacer probable que las desigualdades económicas y sociales contribuyan de un modo efectivo al bien general o, para ser más precisos, al beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. Al igual que la regla de reclutamiento en los deportes profesionales, las medidas requeridas por el principio de diferencia no sólo no son ajenas a la concepción de la cooperación social equitativa en la justicia como equidad, sino que forman parte de ella. Incluso con estas reglas de justicia de trasfondo, la justicia distributiva puede seguir entendiéndose como un caso de justicia procedimental pura.

§15. La estructura básica como objeto: primera clase de razones

15.1. Un rasgo característico de la justicia como equidad como concepción política es que hace de la estructura básica su principal objeto. Señalaré dos clases generales de razones para ello: la primera hace referencia a cómo funcionan las instituciones y a la naturaleza de los principios exigidos para regularlas a lo largo del tiempo para mantener la justicia de trasfondo.

Consideremos una importante crítica de Locke. Supongamos que partimos, como parece hacer él, de la atractiva idea según la cual las circunstancias sociales de las personas y sus relaciones mutuas deberían desarrollarse en el tiempo mediante acuerdos equitativos equitativamente alcanzados. Al igual que en la concepción lockeana de la historia ideal, podríamos usar ciertos principios para definir diversos derechos y deberes de las personas, así como sus derechos a adquirir y transferir propiedad. Supongamos ahora que partimos de un estado inicial justo en el que cada cual disfruta justamente de sus posesiones. Decimos entonces que, cuando todo el mundo respeta los derechos y deberes de las personas, así como los principios para adquirir y transferir propiedad, los estados resultantes son también justos, sin importar lo distantes que estén en el tiempo. Llamemos a esto la concepción del proceso histórico ideal.[19]

19. *Anarchia, State, and Utopia* de Nozick es un ejemplo de este tipo de concepción.

Para elaborar esta idea necesitamos una descripción no sólo del estado inicial justo y de los acuerdos equitativos, sino también de las condiciones sociales bajo las que han de alcanzarse los acuerdos equitativos. Aun cuando el estado inicial puede haber sido justo, y las subsiguientes condiciones sociales también pueden haber sido justas durante un tiempo, es probable que los resultados acumulados de muchos acuerdos puntuales y aparentemente equitativos alcanzados por los individuos y las asociaciones terminen socavando, al cabo de un largo período de tiempo, las condiciones requeridas para los acuerdos libres y equitativos. Puede acumularse en pocas manos una muy considerable riqueza y propiedad, y esas concentraciones acabarán probablemente por socavar la igualdad equitativa de oportunidades, el valor equitativo de las libertades políticas, y así sucesivamente. El tipo de límites y condiciones que, en la concepción de Locke, se aplican directamente a las transacciones puntuales de los individuos y las asociaciones en el estado de naturaleza no son lo suficientemente severas como para asegurar que se mantendrán las condiciones equitativas de trasfondo.[20]

15.2. Preservar esas condiciones es la tarea de las reglas de la justicia procedimental pura de trasfondo. A menos que la estructura básica sea regulada a lo largo del tiempo, las anteriores distribuciones justas de toda suerte de bienes no aseguran la justicia de las distribuciones ulteriores, por muy libres y equitativas que puedan parecer las transacciones particulares entre individuos y asociaciones, vistas desde una óptica local y al margen de las instituciones de trasfondo. Pues el resultado de esas transacciones, tomado en su conjunto, se ve afectado por toda suerte de contingencias y consecuencias impredecibles. Es necesario regular, mediante leyes que gobiernan la herencia y las transmisiones patrimoniales, el modo en que la gente adquiere la propiedad; y ello, entre otras muchas cosas, para que su distribución sea más parigual o para proporcionar una igualdad equitativa de oportunidades. Que dichas reglas de justicia de trasfondo se mantengan vigentes con el paso del tiempo no desmerece, sino más bien hace posibles, los importantes valores expresados por los acuerdos libres y equitativos alcanzados por los individuos y las asociaciones dentro de la estructura básica. Esto se debe a que los principios que se aplican a esos acuerdos direc-

20. Por ejemplo, en el caso de Locke no consiguen garantizar las libertades políticas iguales, como se desprende del *Segundo Tratado*, §158. Véase Joshua Cohen, «Structure, Choice, and Legitimacy: Locke's Theory of the State», en *Philosophy and Public Affairs*, 15 (otoño de 1986), págs. 301-324.

tamente (por ejemplo, la ley de contratos) no bastan por sí solos para preservar la justicia de trasfondo.

Lo que se necesita, pues, es una división del trabajo entre dos clases de principios, estando cada clase adecuadamente especificada: en primer lugar, los principios que regulan la estructura básica a lo largo del tiempo y que están diseñados para preservar la justicia de trasfondo de una generación a otra; y, en segundo lugar, los principios que se aplican directamente a las transacciones puntuales y libres entre individuos y asociaciones. Los defectos de cada clase de principio pueden desembocar en un serio malogramiento de la concepción de la justicia en su conjunto.

15.3. Toda vez que la muchedumbre de transacciones y acuerdos de los individuos y las asociaciones se enmarca en una estructura básica justa, tenemos una concepción del proceso social ideal, de la que la justicia como equidad es un ejemplo. La diferencia con la concepción lockeana del proceso histórico ideal es en parte ésta: aunque ambas concepciones utilizan el concepto de justicia procedimental pura, definen este concepto de formas diferentes. La concepción del proceso histórico se centra en las transacciones de los individuos y las asociaciones, en la medida en que están constreñidas por los principios y condiciones que se aplican directamente a las partes en las transacciones particulares.

Por el contrario, la justicia como equidad, en cuanto concepción del proceso social, se centra primero en la estructura básica y en las regulaciones necesarias para mantener a lo largo del tiempo la justicia de trasfondo para todas las personas por igual, sea cual fuere su generación o su posición social. Puesto que una concepción pública de la justicia necesita reglas claras, simples e inteligibles, confiamos en una división institucional del trabajo entre los principios requeridos para preservar la justicia de trasfondo y los principios que se aplican directamente a las transacciones particulares entre individuos y asociaciones. Una vez en vigor esta división del trabajo, se deja ya a los individuos y las asociaciones libertad para perseguir sus fines (permisibles) dentro del marco de la estructura básica, seguros de saber que en algún otro lugar del sistema social están vigentes las regulaciones necesarias para preservar la justicia de trasfondo.

Hacer de la estructura básica el objeto principal nos permite concebir la justicia distributiva como un caso de justicia procedimental pura de trasfondo: cuando todo el mundo sigue las reglas públicamente reconocidas de cooperación, la distribución particular que resulta es aceptable como justa, al margen de lo que termine siendo esa distribución (§14.2). Esto nos per-

mite hacer abstracción de las enormes complejidades de las innumerables transacciones de la vida diaria y nos libra de tener que rastrear las cambiantes posiciones relativas de los individuos particulares (*Theory*, §14, págs. 76 y sigs.). La sociedad es un esquema fluido de cooperación equitativa cuyos comienzo y fin, de poderse precisar, no tienen relevancia para la justicia política. Los principios de justicia determinan la forma de la justicia de trasfondo al margen de toda condición histórica particular. Lo que cuenta es la marcha de las instituciones sociales ahora, y la referencia del estado de naturaleza —el nivel de bienestar (determinado del modo que sea) de los individuos en dicho estado— no desempeña ningún papel. Es un irracional histórico, incognoscible, pero aun si pudiera ser conocido no tendría relevancia.[21]

§16. La estructura básica como objeto: segunda clase de razones

16.1. La segunda clase de razones para hacer de la estructura básica el objeto principal deriva de su profunda y omnipresente influencia en las personas que viven al amparo de sus instituciones. Recuérdese que, al explicar por qué hacíamos hincapié en la estructura básica como objeto, decíamos que los ciudadanos se conciben nacidos en la sociedad: es en ella donde pasarán su vida entera. Los ciudadanos sólo acceden a ese mundo social mediante nacimiento, y sólo con la muerte lo abandonan. Y puesto que toda sociedad moderna, incluso una bien ordenada, debe permitir algunas desigualdades para estar bien diseñada y eficazmente organizada, preguntamos qué clases de desigualdades asumiría una sociedad bien ordenada y qué otras estaría particularmente empeñada en evitar.

La justicia como equidad se centra en las desigualdades en las perspectivas de vida de los ciudadanos —sus perspectivas para un ciclo vital completo (tal como quedan determinadas por un índice adecuado de bienes primarios)—, en la medida en que esas perspectivas se ven afectadas por tres clases de contingencias:

a) su clase social de origen, es decir, la clase en la que nacen y se desarrollan antes de la edad de la razón;

21. Véase *Theory*, §12, pág. 69, si bien la cuestión no está formulada con la suficiente nitidez.

b) sus dotaciones innatas (a diferencia de su dotaciones realizadas); y sus oportunidades de desarrollar esas dotaciones en la medida en que se ven afectadas por su clase social de origen;

c) su buena o mala fortuna, o buena o mala suerte, en el transcurso de su vida (cómo se ven afectados por la enfermedad o los accidentes y, digamos, por los períodos de desempleo involuntario y el declive económico regional).

Incluso en una sociedad bien ordenada, pues, nuestras perspectivas de vida se ven profundamente afectadas por las contingencias sociales, naturales y fortuitas, y por el modo en que la estructura básica, al crear las desigualdades, se vale de esas contingencias para lograr determinados propósitos sociales.

No basta, por supuesto, con señalar estas tres clases de contingencias para mostrar de forma concluyente que la estructura básica es el objeto apropiado de la justicia política. No hay argumentos decisivos semejantes, ya que todo depende de cómo encajen las piezas de la concepción de la justicia como equidad en su conjunto. No obstante, si ignoramos las desigualdades en las perspectivas de vida de la gente, que nacen de esas contingencias, y dejamos que esas desigualdades sigan su propio curso sin acertar a instituir las regulaciones necesarias para preservar la justicia de trasfondo, entonces no nos estaríamos tomando en serio la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Esto nos recuerda que lo que en realidad nos preguntamos es: ¿qué principios de justicia de trasfondo se presuponen para tomar en serio esa idea de sociedad (§12.1)?

16.2. Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada han de reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esa concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente ese ideal de justicia política. Esta labor de educación pertenece a lo que podemos llamar el papel amplio de la concepción política.[22] En este papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios están encarnados en las instituciones de la estructu-

22. Por el contrario, el papel estricto podría consistir en algo así como en determinar los principios básicos y las reglas más esenciales que deben observarse para que la sociedad política sea duradera y estable. Un ejemplo es la idea de H. L. A. Hart del contenido mínimo del derecho natural, una idea que remite a Hume. Véase *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, págs. 189-195 (trad. cast.: *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998).

ra básica y a ellos se apela para interpretarlas. Conocer esa cultura pública, y participar en ella, es un modo en que los ciudadanos aprenden a concebirse a sí mismos como libres e iguales; si los ciudadanos fueran abandonados a sus propias reflexiones, es casi seguro que jamás se formarían esa concepción de sí mismos, por no decir que jamás llegarían a aceptarla y a desear realizarla.

Consideremos a continuación cómo afectan las tres contingencias arriba señaladas al contenido de los fines y propósitos últimos de la gente, así como al vigor y la confianza con que los persiguen. Evaluamos nuestras perspectivas vitales según el lugar que ocupamos en la sociedad y nos marcamos fines y propósitos a la luz de los medios y oportunidades con que podemos realistamente contar. Así, que estemos esperanzados y seamos optimistas respecto de nuestro futuro, o resignados y apáticos, depende tanto de las desigualdades asociadas a nuestra posición social como de los principios públicos de justicia que la sociedad no sólo profesa sino además utiliza, más o menos efectivamente, para regular las instituciones de la justicia de trasfondo. De ahí que la estructura básica, en cuanto régimen social y económico, no sólo sea un ordenamiento que satisface deseos y aspiraciones dados sino también un ordenamiento que despierta nuevos deseos y aspiraciones en el futuro. Esto lo hace a través de las expectativas y ambiciones que alienta en el presente y, de hecho, a lo largo de toda la vida.

Por otro lado, las dotaciones innatas de diversa índole (digamos, la inteligencia innata y la habilidad natural) no son activos naturales fijos con una capacidad constante. Son sólo potenciales y no pueden fructificar al margen de las condiciones sociales; y cuando son realizados no pueden adoptar más que una, o unas pocas, de sus muchas formas posibles. Las habilidades educadas y entrenadas representan siempre una selección, y una selección pequeña, del amplio espectro de posibilidades que podrían haberse actualizado. Entre las cosas que afectan a su realización están las actitudes sociales de estímulo y apoyo, y las instituciones que se encargan de disciplinarlas y usarlas tempranamente. No sólo nuestra concepción de nosotros mismos, y nuestras metas y ambiciones, sino también nuestros talentos y habilidades realizados, son un reflejo de nuestra historia personal, de nuestras oportunidades y nuestra posición social, y de la influencia de la buena y mala fortuna.

16.3. Para resumir: por las dos clases de razones señaladas en ésta y en la sección precedente, hacemos de la estructura básica el objeto principal. Esta estructura comprende las instituciones sociales dentro de las cuales pueden los seres humanos desarrollar sus facultades morales y convertirse en miembros plenamente cooperativos de una sociedad de ciudadanos li-

bres e iguales. Y entendida como un marco que preserva la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo de una generación a otra, realiza la idea (central para la justicia como equidad) de la justicia procedimental pura de trasfondo como proceso social ideal (conforme explicábamos al hablar de la primera clase de razones). Responde también al papel público de educar a los ciudadanos en una concepción de sí mismos como libres e iguales; y, cuando está adecuadamente regulada, estimula en ellos actitudes de optimismo y confianza en su futuro, y una sensación de ser tratados equitativamente a tenor de los principios públicos a los que se atribuye la regulación efectiva de las desigualdades económicas y sociales (conforme explicábamos al hablar de la segunda clase de razones).

Hasta ahora, pues, partir de la estructura básica parece concordar con las otras ideas de la justicia como equidad, algo que no podríamos haber previsto en un principio. Una definición estricta de esa estructura podría haber supuesto un obstáculo para su acoplamiento en esas otras ideas, exactamente igual que una definición estricta de esas ideas podría haber supuesto un obstáculo para su acoplamiento en ella. (Recuérdense las observaciones de §4.3.)

§17. ¿QUIÉNES SON LOS MENOS AVENTAJADOS?

17.1. Nos hemos referido a los menos aventajados, mas ¿quiénes son y cómo podemos identificarlos? Para responder a estos interrogantes introducimos la idea de los bienes primarios. Estos bienes son las diversas condiciones sociales y los medios de uso universal que son por lo general necesarios para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente y ejercer plenamente sus dos facultades morales, y para que puedan promover sus concepciones específicas del bien. Aquí nos interesan los requisitos sociales y las circunstancias normales de la vida humana en una sociedad democrática. Los bienes primarios son cosas que necesitan y requieren las personas vistas desde la óptica de la concepción política de las personas, esto es, como ciudadanos que son miembros plenamente cooperativos de la sociedad y no meramente como seres humanos al margen de cualquier concepción normativa. Estos bienes son cosas que los ciudadanos necesitan en tanto que personas libres e iguales que viven un ciclo vital completo; no son cosas que sencillamente es racional querer, desear, preferir o incluso ansiar. Para determinar esas necesidades y requisitos usamos la concepción política, no una doctrina moral comprehensiva.

Lo que cuenta como bienes primarios depende, por supuesto, de diversos hechos generales sobre las necesidades y las habilidades humanas, sobre sus fases y requisitos normales de nutrición, sobre las relaciones de interdependencia social, y sobre otras muchas cosas. Necesitamos al menos una idea aproximada de los planes racionales de vida que muestre por qué dichos planes suelen tener una determinada estructura y dependen de ciertos bienes primarios para su formación, revisión y exitosa ejecución.[23] Pero, como subrayamos más arriba, la descripción de los bienes primarios no se basa solamente en hechos psicológicos, sociales o históricos. Aunque la lista de bienes primarios en parte se basa en hechos y requisitos generales de la vida social, lo hace sólo de la mano de una concepción política de la persona como persona libre e igual, dotada de facultades morales y capaz de ser un miembro plenamente cooperativo de la sociedad. Esta concepción normativa es necesaria para identificar la lista adecuada de bienes primarios.[24]

17.2. Distinguimos cinco clases de bienes primarios:

i) Los derechos y libertades básicos: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, junto con las demás (§13). Estos derechos y libertades son condiciones institucionales esenciales requeridas para el adecuado desarrollo y el pleno e informado ejercicio de las dos facultades morales (en los dos casos fundamentales [§13.4]).

ii) La libertad de movimiento y la libre elección del empleo en un marco de oportunidades variadas que permitan perseguir diversos fines y que dejan lugar a la decisión de revisarlos y alterarlos.

iii) Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.

iv) Ingresos y riqueza, entendidas ambas cosas como medios de uso universal (con un valor de cambio)[25] que suelen necesitarse para lograr un amplio abanico de fines, cualesquiera sean éstos.

23. En *Teoría*, cap. VII, se ofrece un esbozo de las características de los planes racionales.

24. Desgraciadamente, *Teoría* es, en el mejor de los casos, ambigua en este aspecto. Estoy en deuda con una serie de personas, especialmente con Joshua Cohen y Joshua Rabinowitz; y con Allen Buchanan, T. M. Scanlon y Samuel Scheffler por sus valiosos comentarios; y con Michael Teitelman, quien planteó por primera vez esta dificultad.

25. Para esta idea del valor de cambio, véase Rawls, «Fairness to Goodness», en *Philosophical Review*, 84 (octubre de 1975), §III. También en *Collected Papers*.

v) Las bases sociales del autorrespeto, con lo que entendemos aquellos aspectos de las instituciones básicas normalmente esenciales si los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas y han de ser capaces de promover sus fines con autoconfianza.

17.3. Los dos principios de justicia evalúan la estructura básica según el modo en que ésta regula el reparto de bienes primarios entre los ciudadanos, siendo así que este reparto lo determina un índice adecuado. Obsérvese que los bienes primarios vienen dados por referencia a los rasgos objetivos de las circunstancias sociales de los ciudadanos, rasgos que están abiertos a la mirada pública: sus derechos y libertades institucionales garantizados, sus oportunidades equitativas disponibles, sus expectativas (razonables) de ingreso y riqueza vistas desde su posición social, y así sucesivamente. Como hemos dicho, las diferencias a las que se aplica el principio de diferencia son diferencias en las expectativas (razonables) de los ciudadanos respecto de los bienes primarios a lo largo de toda su vida. Esas expectativas constituyen sus perspectivas de vida. En una sociedad bien ordenada, donde todos los ciudadanos tienen asegurados iguales derechos y libertades básicos y oportunidades equitativas, los menos aventajados son los que pertenecen a la clase de ingreso con las expectativas más bajas.[26]

26. Obsérvese aquí que, en la forma más sencilla del principio de diferencia, los individuos que pertenecen al grupo menos aventajado no son identificables al margen de, o independientemente de, sus ingresos y su riqueza. Los menos aventajados nunca son identificados, digamos, como hombres o mujeres, o como blancos o negros, o como indios o británicos. No son individuos identificados mediante rasgos naturales o de otra índole (raza, género, nacionalidad, y cosas por el estilo) que nos permitan comparar su situación en todos los diversos esquemas de cooperación social que es factible considerar. Tomando estos esquemas cooperativos como mundos sociales posibles (digamos) en los cuales los nombres de los individuos refieren (designan rígidamente) a los mismos individuos en cada mundo (social) posible, el término «los menos aventajados» no es un designador rígido (por usar el término de Saul Kripke; véase *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972 [trad. cast.: *El nombrar y la necesidad*, México, UNAM, 1981]). Antes bien, los menos favorecidos en un esquema cualquiera de cooperación son sencillamente los individuos menos favorecidos en ese esquema particular. Tal vez no sean los más desfavorecidos en otro esquema. Aun suponiendo que resulta, por ejemplo, como la sociología política de sentido común podría sugerir, que los menos aventajados, identificados por sus ingresos y su riqueza, incluyen a muchos individuos nacidos en la clase social de origen menos favorecida, a muchos de los menos dotados (genéticamente) y a muchos que experimentan peor suerte y mayor adversidad (§16), esos atributos no definen sin embargo a los menos aventajados. En cambio puede haber una tendencia a que sean esos rasgos los que caractericen a muchos de los que pertenecen a ese grupo.

Decir que las desigualdades de ingreso y riqueza han de disponerse para el mayor beneficio de los menos aventajados significa simplemente que tenemos que comparar los esquemas de cooperación viendo cómo les va a los menos aventajados en cada esquema, y seleccionar entonces el esquema en el que los menos aventajados están mejor que en cualquier otro esquema.

Para poner de relieve el carácter objetivo de los bienes primarios, indiquemos que no es el autorrespeto, en tanto que actitud hacia uno mismo, sino las bases sociales del autorrespeto lo que cuenta como un bien primario.[27] Estas bases sociales son cosas tales como el hecho institucional de que los ciudadanos tienen iguales derechos básicos, y el reconocimiento público de ese hecho y que todo el mundo acepta el principio de diferencia, él mismo una forma de reciprocidad. El carácter objetivo de los bienes primarios también se muestra en el hecho de que, al aplicar los principios de justicia, no consideramos como dadas las estimaciones de la felicidad global de los ciudadanos, dadas —pongamos— por la satisfacción de sus preferencias (racionales), o de sus deseos (a la manera utilitarista). Tampoco consideramos su bien a la luz de algún ideal moral o asociativo o personal. Ni necesitamos una medida de las facultades morales de las personas y de sus otras capacidades, o del grado en que las han realizado efectivamente, siempre que sus facultades y capacidades les basten para ser miembros cooperativos normales de la sociedad.[28]

Las cuotas apropiadas de bienes primarios de los ciudadanos no son apropiadas porque les aproximan a su bien, si por tal entendemos un bien determinado por alguna doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva particular; o siquiera por lo que puedan tener en común diversas doctrinas de esa índole en lo concerniente a nuestro bien (comprehensivo). La descripción de los bienes primarios pertenece pues enteramente a la justicia como equidad en cuanto concepción política de la justicia. La razón para mantenernos dentro de la concepción política es, a estas alturas, familiar: es para dejar abierta la posibilidad de encontrar una base pública de justificación respaldada por un consenso entrecruzado.

Los bienes primarios, pues, son lo que las personas libres e iguales (tal como las define la concepción política) necesitan como ciudadanos. Esos

27. *Teoría* es ambigua en este punto. No alcanza a distinguir entre el autorrespeto como actitud, la preservación del cual es un interés fundamental, y las bases sociales que ayudan a mantener esa actitud.

28. Sobre este punto, véase la discusión de la provisión de asistencia sanitaria en la cuarta parte, §51.

bienes pertenecen a una concepción parcial del bien sobre la que los ciudadanos, que profesan una pluralidad de doctrinas comprehensivas en conflicto, pueden ponerse de acuerdo a fin de hacer las comparaciones interpersonales requeridas por principios políticos manejables. Aunque el pluralismo significa que no puede haber acuerdo sobre una concepción completa del bien basada en una doctrina comprehensiva, ciertas concepciones del bien son indispensables para cualquier descripción de la justicia, política o de otro tipo; y se pueden usar libremente en la justicia como equidad siempre que encajen en ella como concepciones políticas (§43). La concepción parcial del bien que se desprende de nuestra interpretación de los bienes primarios es una de ellas.

17.4. Un último comentario: hay al menos dos formas de proceder para confeccionar una lista de bienes primarios. Una es acudiendo a las diversas doctrinas comprehensivas que realmente encontramos en la sociedad y determinar un índice de dichos bienes a modo de promedio de lo que necesitarían los que profesan doctrinas contrapuestas por la vía de protecciones institucionales y medios de uso universal. Éste podría parecer el mejor modo de lograr un consenso entrecruzado.

Pero no es así como procede la justicia como equidad. En lugar de ello, elabora una concepción política a partir de la idea fundamental de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social, con la esperanza puesta en que esa concepción, con su descripción de los bienes primarios, pueda ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado. Dejamos de lado las doctrinas comprehensivas que ahora existan, o hayan existido, o puedan existir. Nuestra idea no es que los bienes primarios sean equitativos para con las concepciones del bien vinculadas a las doctrinas comprehensivas logrando un equilibrio equitativo entre ellas. Antes bien, los bienes primarios son equitativos para con los ciudadanos libres e iguales: estos bienes les permiten promover sus concepciones permisibles del bien (aquellas cuya promoción es compatible con la justicia).

§18. El principio de diferencia: su significado

18.1. Vayamos ahora al principio de diferencia como un principio de justicia distributiva en sentido estricto. Recordemos que está subordinado tanto al primer principio de justicia (que garantiza las libertades básicas iguales) como al principio de la igualdad equitativa de oportunidades (§13.1).

Trabaja conjuntamente con esos dos principios previos y siempre tiene que ser aplicado dentro del trasfondo institucional en el que quedan satisfechos dichos principios.[29]

Asumimos que la cooperación social es siempre productiva y que sin cooperación no se produciría nada y no habría por tanto nada que distribuir. Esta asunción no queda lo suficientemente subrayada en *Teoría*, §§12-13. La figura 1 implica que hay producción: GMA y GmA (x_1 y x_2 en la figura de *Teoría*) son ahora los individuos representativos, respectivamente, de los grupos más aventajados y los menos aventajados, los dos grupos implicados en la cooperación productiva.[30] La curva OP (P de producción) asciende en dirección noreste desde el origen hasta que empieza a descender hacia el sureste.[31]

18.2. Un esquema de cooperación viene en gran parte dado por el modo en que sus reglas públicas organizan la actividad productiva, especifican la división del trabajo, asignan diversos papeles a los que participan en ella, y así sucesivamente. Estos esquemas incluyen programas de sueldos y salarios que se pagan en función de la cantidad producida. Variando los sueldos y salarios puede producirse más. Esto se debe a que, a la larga, los mayores rendimientos de los más aventajados sirven, entre otras cosas, para cubrir los costes de entrenamiento y educación, para marcar las posiciones de responsabilidad y alentar a las personas a que las ocupen, y para actuar como incentivos. Cada curva OP dada va emparejada con un esquema particular de cooperación: indica los rendimientos de los dos grupos cuando sólo cambian los sueldos y los salarios. El origen de la curva OP representa el punto de igual división: ambos grupos reciben la misma remuneración.

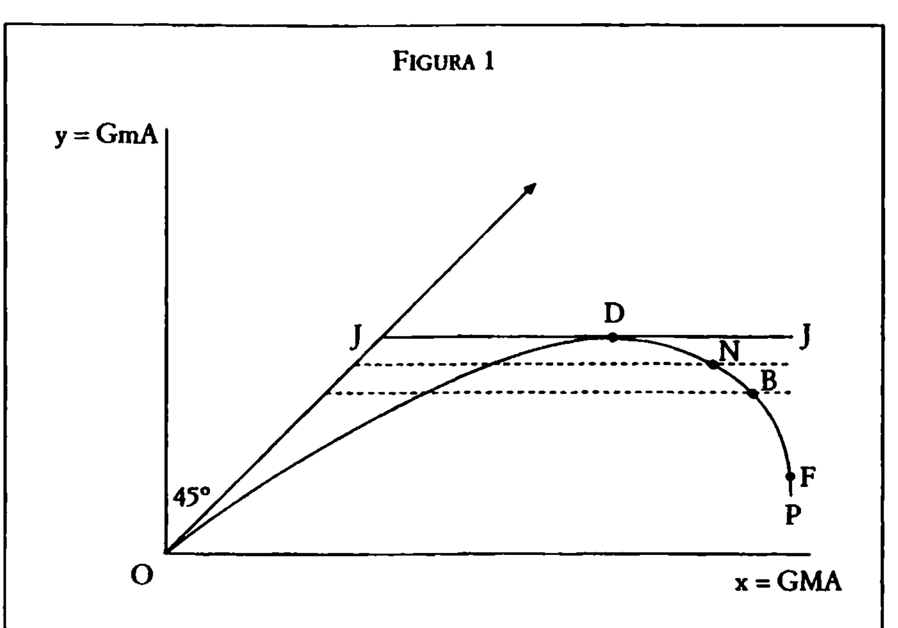
A modo de explicación: tomemos cualquier punto de la curva OP; si los sueldos de los más aventajados son el punto correspondiente en el eje de las x, entonces los sueldos de los menos aventajados son el punto correspondiente en el eje de las y. Hay así, en general, diferentes curvas OP para los diferentes esquemas de cooperación; y algunos esquemas están diseñados

29. La explicación del principio (paretiano) de eficiencia para las instituciones se encuentra en *Theory*, §12, págs. 58-62.

30. Esta figura es similar a la figura 6 de *Theory*, §13, pág. 66.

31. Por ejemplo, las figuras en *Theory*, §12, págs. 59 y sig., asumen que hay un paquete ya dado de bienes que han de repartirse entre las dos personas x_1 y x_2. Esto se muestra en el hecho de que la frontera de eficiencia va del noroeste al sureste. Y no se hace mención alguna a que esas personas estén implicadas en una cooperación para producir esos bienes.

FIGURA 1



En esta figura, las distancias a lo largo de los dos ejes se miden en términos de un índice de bienes primarios, siendo el eje de las x el del grupo más aventajado (GMA) y el eje de las y el del grupo menos aventajado(GmA). La línea JJ paralela al eje de las x es la línea más alta de igual justicia tocada por la curva OP en su máximo en D. Obsérvese que D es el punto eficiente más cercano a la igualdad, representada por la línea de los 45°. N es el punto de Nash, donde se maximiza el producto de las utilidades (si suponemos que las utilidades son lineales en índices de bienes primarios), y B es el punto de Bentham, donde se maximiza la suma de las utilidades individuales (de nuevo bajo el mismo supuesto). El conjunto de puntos eficientes va desde D hasta el punto feudal F, en el que la curva OP se hace vertical.

Imaginemos que todo el espacio al sureste de la línea de los 45° está lleno de líneas paralelas de igual justicia. La línea JJ es simplemente la más alta de dichas líneas que puede alcanzarse cuando estamos obligados a movernos a lo largo de la curva OP. La sociedad, todo lo demás igual, aspira a alcanzar la línea más alta de igual justicia medida por la distancia desde O a lo largo de la línea de los 45°. Para lograrlo se mueve todo lo posible en dirección noreste a lo largo de la curva OP y se detiene cuando la curva se inclina hacia el sureste.

Obsérvese que las líneas paralelas son líneas de igual justicia y no líneas de indiferencia como las que acostumbran a representar las evaluaciones de bienestar individual o social. Las líneas de igual justicia representan el modo en que han de repartirse los bienes cooperativamente producidos entre los que los produjeron, y reflejan una idea de reciprocidad. Son líneas de igual justicia en el sentido de que cualquier punto en una línea es igualmente aceptable siempre que sea alcanzado mediante una curva OP de un esquema de cooperación que satisface los principios de justicia previos al principio de diferencia.

El hecho de que sean paralelas significa que un índice mayor de bienes primarios (entendido aquí como las perspectivas de ingreso y riqueza de una persona a lo largo de toda su vida) para un grupo (el GMA) se justifica sólo en la medida en que incrementa el índice del otro grupo (el GmA). Cuando éste no es ya el caso, aun cuando el índice aumente para el grupo más aventajado, como ocurre más allá de D, entonces desaparece la reciprocidad implícita en el principio de diferencia. Esto lo muestra el hecho de que N y B están en líneas más bajas de igual justicia que D. Una línea utilitarista de igual justicia que pasara por B sería una suave curva convexa respecto del origen que iría de noroeste a sureste y que mostraría que el GMA puede ganar más aun cuando el GmA recibe menos. De forma contraria a la reciprocidad, se permiten las transacciones.

Finalmente, obsérvese que, como señalamos en §17, el GMA y el GmA se definen por referencia a su participación en la cantidad producida y no como individuos particulares identificables independientemente del esquema de cooperación. Cuando representamos el índice del GMA en el eje de las x, la curva OP está siempre al sureste de la línea de los 45°.

más eficazmente que otros. Un esquema es más eficaz que otro si su curva OP da siempre mayor rendimiento a los menos aventajados para cualquier rendimiento dado a los más aventajados.[32] Siendo lo demás igual, el principio de diferencia dirige a la sociedad para que aspire al punto más alto en la curva OP del esquema de cooperación más eficazmente diseñado.

18.3. Un rasgo adicional del principio de diferencia es que no requiere del crecimiento económico continuo a través de las generaciones para maximizar de forma indefinidamente creciente las expectativas de los menos aventajados (evaluadas en términos de ingreso y riqueza). Esa no sería una concepción razonable de la justicia. No deberíamos excluir la idea de Mill de una sociedad en un estado estacionario justo donde pueda cesar la acumulación (real) de capital.[33] Una sociedad bien ordenada está concebida de tal modo que permita esa posibilidad. Lo que sí requiere el principio de diferencia es que, durante un intervalo apropiado de tiempo, las diferencias de ingreso y riqueza ganados en la producción del producto social sean tales que, si las expectativas legítimas de los más aventajados fueran menores,

32. Cuando estas curvas se entrecruzan, la que es tangente a la línea JJ más alta es la mejor; si tocan la misma línea JJ, aquella cuya tangente queda a la izquierda de la otra es la mejor.

33. Véanse sus *Principios de economía política*, Lb. IV, cap. VI.

también serían menores las de los menos aventajados. La sociedad siempre estaría en la parte ascendente o en la cima de la curva OP.[34] Las desigualdades permisibles (así definidas) satisfacen esa condición y son compatibles con el producto social de un equilibrio sostenido en el que una estructura básica justa se mantiene y reproduce a lo largo del tiempo.

Otro aspecto del mismo tema es éste: el principio de diferencia requiere que, cualesquiera puedan ser las desigualdades de riqueza e ingreso y por muy dispuesta que esté la gente a trabajar para ganarse una parte mayor del producto, las desigualdades existentes deben contribuir efectivamente al beneficio de los menos aventajados. De lo contrario, las desigualdades no son permisibles. El nivel general de riqueza de la sociedad, incluido el bienestar de los menos aventajados, depende de las decisiones que toman las personas sobre el tipo de vida que quieren llevar. La primacía de la libertad significa que no podemos ser obligados a implicarnos en trabajos que sean altamente productivos en bienes materiales. Qué clase de trabajo haga la gente y cuánto esfuerzo le dedique es algo que tiene que decidir ella en virtud de los diversos incentivos que ofrece la sociedad. Así pues, lo que requiere el principio de diferencia es que, por grande que sea el nivel general de riqueza —ya sea alto o bajo—, las desigualdades existentes han de satisfacer la condición de beneficiar a los otros además de a nosotros mismos. Esta condición pone de manifiesto que, aun si usa la idea de la maximización de las expectativas de los menos aventajados, el principio de diferencia es esencialmente un principio de reciprocidad.

18.4. Hemos visto que los dos principios de justicia se aplican a los ciudadanos tal como éstos son identificados por sus índices de bienes primarios. Es natural preguntarse: ¿por qué no se incluyen explícitamente la raza y el género entre las tres contingencias señaladas anteriormente (§16)? ¿Cómo pueden ignorarse hechos históricos como la esclavitud (en el sur prebélico) y las desigualdades entre hombres y mujeres debidas a la ausencia de medidas compensatorias de la sobrecarga que asume la mujer en el alumbramiento, la crianza y la educación de los hijos, medidas que asegurarían la igualdad equitativa de oportunidades?

La respuesta es que nosotros nos centramos principalmente en la teoría ideal: en la concepción que la justicia como equidad tiene de la sociedad bien ordenada. Dentro de esa concepción, necesitamos distinguir dos cues-

34. Véase la distinción en *Theory*, §13, pág. 68, entre esquemas perfectamente justos y los que son justos en general.

tiones: en primer lugar, ¿qué contingencias tienden a generar inquietantes desigualdades incluso en una sociedad bien ordenada, desigualdades que nos instan a hacer de la estructura básica el objeto principal de la justicia?; y, en segundo lugar, ¿cómo debemos definir a los menos aventajados dentro de la teoría ideal?

Aunque hay una cierta tendencia a que los individuos más afectados por las tres contingencias (§16.1) estén entre los menos aventajados, este grupo no se define en función de dichas contingencias sino mediante un índice de bienes primarios (§17, n. 26). Tomando la forma más sencilla del principio de diferencia, los menos aventajados son aquellos que comparten con otros ciudadanos las libertades básicas iguales y las oportunidades equitativas, pero tienen el menor nivel de ingreso y riqueza. Usamos el ingreso y la riqueza para identificar a este grupo; mas los individuos particulares que pertenecen a él pueden cambiar de una configuración de la estructura básica a otra.

18.5. En la teoría ideal, según se sostiene en *Teoría*, §16, los dos principios de justicia se tienen que aplicar a la estructura básica evaluándola desde determinados puntos de vista convencionales, a saber: los puntos de vista del ciudadano parigual representativo (cuyas libertades básicas iguales y oportunidades equitativas están aseguradas) y los de los representantes de diversos niveles de ingreso y riqueza. No obstante, en algunas ocasiones tienen que tomarse en cuenta otras posiciones. Supongamos, por ejemplo, que determinadas características naturales fijas se emplean como base para asignar derechos básicos desiguales o para conceder, sólo a algunas personas, menores oportunidades; entonces esas desigualdades singularizarán posiciones relevantes. Como esas características no se pueden modificar, las posiciones que definen son puntos de vista desde los que se debe juzgar la estructura básica.

Las distinciones basadas en el género o en la raza son de esta índole. Así, pongamos por caso, si los hombres tienen mayores derechos básicos o mayores oportunidades que las mujeres, estas desigualdades sólo pueden justificarse si reportan ventajas a las mujeres y si son aceptables desde su punto de vista. Lo mismo ocurre con los derechos básicos y las oportunidades desiguales basadas en la raza (*Theory*, §16, pág. 85). Parece que esas desigualdades han surgido históricamente de las desigualdades de poder político y en el control de los recursos económicos; desigualdades que ni ahora redundan, ni parece que lo hayan hecho nunca, en beneficio de la mujer o de las razas menos favorecidas. Ciertamente, tan aplastante juicio

histórico a veces puede ser incierto. Sin embargo, en una sociedad bien ordenada en la era presente no se da tal incertidumbre, así que la justicia como equidad supone que deberían bastar las posiciones relevantes convencionales determinadas por los bienes primarios.

18.6. A modo de conclusión: cuando se usan de una determinada manera, las distinciones de género y raza dan lugar a nuevas posiciones relevantes a las que se aplica una forma especial del principio de diferencia (*Theory*, §16, pág. 85). Esperamos que en una sociedad bien ordenada, en condiciones favorables, con las libertades básicas iguales y la igualdad equitativa de oportunidades aseguradas, el género y la raza no definirán puntos de vista relevantes. *Teoría* plantea sólo dos cuestiones de la teoría de la obediencia parcial (o no ideal): la desobediencia civil y la negativa en firme a servir en una guerra injusta. Los graves problemas que surgen de la discriminación y las distinciones existentes basadas en el género y la raza no están en su agenda, la cual se limita a presentar ciertos principios de justicia y seguidamente a contrastarlos sólo frente a algunos de los problemas clásicos de la justicia política, para ver de qué modo dichos problemas quedarían resueltos en el seno de la teoría ideal.

Se trata realmente de una omisión de *Teoría*; pero una omisión no es tanto como un defecto, sea en la agenda de la obra sea en su concepción de la justicia. Que se trate de un defecto dependerá de lo bien que articule dicha concepción los valores políticos necesarios para afrontar esas cuestiones. La justicia como equidad, y otras concepciones liberales como ella, sería gravemente defectuosa, ciertamente, si careciera de los recursos para articular los valores políticos esenciales para justificar las instituciones legales y sociales necesarias para garantizar la igualdad de las mujeres y las minorías. En la cuarta parte, §50, hay una breve discusión sobre la naturaleza de la familia y de la igualdad de las mujeres.

§19. Objeciones mediante contraejemplos

19.1. La idea del equilibrio reflexivo tiene en parte la finalidad de comprobar la validez de los primeros principios, viendo si podemos aprobar, tras reflexión, los juicios a que conducen en los casos que a veces se conciben con ese propósito de comprobación: los llamados contraejemplos. Para ser un contraejemplo aceptable un caso debe satisfacer todos los supuestos relevantes hechos al aplicar o al defender los principios de justicia; de lo

contrario, yerra el tiro. Veamos tres objeciones mediante contraejemplos a modo de ilustración.

Consideremos, primero, dos objeciones relacionadas: a) supongamos que la curva OP más eficaz se eleva muy lentamente hasta su máximo; entonces la parte de los más aventajados es mucho mayor que la parte de los menos aventajados. (En la figura 1 [§18.1], imaginemos que D se ha desplazado hacia el extremo derecho de la línea JJ.) Esto puede parecer injusto para los menos aventajados. Por otro lado: b) supongamos que la curva OP más efectiva desciende muy lentamente desde su máximo; en este caso, los más aventajados no reciben una parte mucho mayor, aun cuando el que recibieran esa parte reduciría sólo ligeramente la parte de los menos aventajados. (En la figura, imaginemos el arco que va de D a N y B, y más allá, expandido hacia la derecha.) Esto puede parecer injusto para los más aventajados.

En ambos casos, el rasgo preocupante es la pendiente bastante plana de la curva OP, en un caso antes del máximo, en el otro después. Esto significa que las grandes ganancias (o pérdidas) potenciales para un grupo van acompañadas de pequeñas ganancias (o pérdidas) potenciales para el otro grupo. En casos así, nos sentimos tentados de pensar que habría que hacer algunos ajustes para conseguir una ganancia agregada mayor. La respuesta es que, dado el necesario trasfondo institucional que garantiza tanto las libertades básicas iguales como la igualdad equitativa de oportunidades, y las muchas posibilidades de la organización social, es muy improbable que la curva OP más eficaz tenga las pendientes planas descritas más arriba. Así pues:

i) En respuesta a (a): si los ciudadanos tienen oportunidades equitativas e iguales de desarrollar sus dotaciones innatas y de adquirir habilidades socialmente productivas, y si el esquema de cooperación está eficazmente diseñado, entonces la curva OP debería ascender hasta su máximo con la suficiente rapidez como para que sea improbable que la proporción de lo repartido favorable a los más aventajados nos resulte injusta. La idea es que, dadas las libertades básicas iguales y la igualdad equitativa de oportunidades, la competición abierta entre el mayor número de los bien formados y los mejor educados reduce la proporción de las partes repartidas hasta alcanzar un valor dentro de un margen aceptable. Obsérvese aquí cómo, para salvar la objeción, nos apoyamos en el modo en que el principio de diferencia trabaja conjuntamente con los principios previos. Con el trasfondo institucional de la igualdad equitativa de oportunidades y la competición viable, trasfondo exigido por los principios de justicia previos, los más aventajados no pueden unirse como grupo para explotar su poder de mer-

cado y forzar incrementos en sus ingresos.[35] Esto ya se mencionó antes; aquí lo hemos visto ilustrado.

ii) En respuesta a (b): dados los mismos supuestos que en (i), seguramente existe algún mecanismo institucional para transferir al menos parte de los grandes beneficios de los más aventajados a los menos aventajados, mediante impuestos, digamos, para reducir sus beneficios más allá del máximo de la curva OP.

19.2. En cada respuesta la idea es que las formas de las curvas OP asumidas en las objeciones (a) y (b) de hecho no se producen cuando la estructura básica satisface los principios previos. Nuestro objetivo se cumple siempre que el principio de diferencia arroje conclusiones satisfactorias en mundos sociales que respetan los principios previos a él. El principio de diferencia no establece límites definidos dentro de los cuales deba estar comprendida la proporción de las partes repartidas. En realidad, confiamos en evitar tener que establecer esos límites, ya que queremos que esa proporción sea la que tenga que ser como resultado de la justicia procedimental pura de trasfondo. Esto es perfectamente aceptable a menos que, tras la debida reflexión, la proporción real nos resulte injusta.[36]

La proporción de partes es, huelga decirlo, un rasgo observable de la distribución de bienes, y un rasgo que puede ser verificado al margen del esquema mismo de cooperación. Sencillamente, tabulamos lo que obtiene

35. Por ejemplo, el trasfondo institucional impide que los médicos creen una asociación para presionar al alza el coste de la asistencia médica y elevar así el ingreso de los médicos, digamos, restringiendo el acceso a la profesión médica o acordando un aumento de sus honorarios. Ahora bien, unos ingresos elevados no son prueba suficiente de que haya colusión. El ingreso de los cantantes de ópera parece estar mayormente determinado por la libre oferta y demanda; la demanda es alta, la oferta escasa y, a corto plazo, prácticamente fija, aunque no definitivamente fija como ocurre con la oferta de cuadros de los viejos maestros. El número de cantantes de ópera es lo suficientemente pequeño como para que sus ingresos en ningún caso corran un serio peligro; además, trabajan mucho y siembran la alegría. Los médicos, por el contrario, son un gran grupo, y si el trasfondo de instituciones competitivas con oportunidades equitativas no funcionara adecuadamente en su caso, o en casos similares, tendríamos que examinar las causas del fallo de la competencia e intentar subsanarlo, siempre que ello sea consistente con los principios previos. También podríamos tener que reconsiderar la validez del principio de diferencia.

36. Huelga decir que, dentro de la justicia como equidad, no tenemos ningún otro criterio para juzgar si la proporción es injusta, pues se cumplen todos nuestros principios. Es simplemente que la proporción real puede incomodarnos y hacernos dudar. Es como si un estado de equilibrio reflexivo fuera un tanto molesto. Estoy en deuda con Ronald Dworkin por señalarme la necesidad de hacer explícito este punto.

cada cual. Ahora bien, parece imposible establecer límites plausibles a esa proporción que consigan un amplio asentimiento. Una razón es que no son sólo las partes observables, o sus ratios, lo que cuenta, sino si los que reciben esas partes han hecho una contribución adecuada al bien de los demás adiestrando y educando sus dotaciones innatas y haciéndolas trabajar dentro de un sistema equitativo de cooperación social. Con una mera lista de lo que cada cual obtiene no podemos decir si la distribución surge del sistema de cooperación más eficazmente diseñado (o de uno eficazmente diseñado) que satisface el principio de diferencia. Es mejor dejar los límites sin definir y tratar de ignorar los rasgos observables de las distribuciones, o su forma global. En una sociedad bien ordenada por los dos principios de justicia, esperamos que los rasgos observables de las distribuciones resultantes caigan dentro de unos márgenes en los que no resulten injustos.

El límite, o la forma, más simple que puede imponerse a las distribuciones es la estricta igualdad de todos los bienes sociales. Es patente que el principio de diferencia no es igualitario en ese sentido, pues reconoce la necesidad de las desigualdades en la organización social y económica, en la que su papel como incentivos no es más que uno de sus papeles. Es, sin embargo, igualitario en un sentido que discutiremos más adelante en la tercera parte: selecciona el punto eficiente en la curva OP más cercano a la igualdad (lo cual es obvio en la figura 1, en la que la línea de los 45° representa la igualdad y el segmento que va de D a B y más allá es el conjunto de los puntos eficientes).

19.3. Consideraré, finalmente, un tercer contraejemplo ideado para mostrar que el principio de diferencia necesita revisión. Analizarlo con algún detalle pondrá de manifiesto diversas cuestiones que habrá que recordar a la hora de poner a prueba ese principio.[37]

	Indios	*Británicos*
(1)	100	100
(2)	120	110
(3)	115	140

37. Este ejemplo procede de Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press, 1984, págs. 490-493. Agradezco a Brian Barry que me enviara los comentarios sobre el ejemplo que presentó en el congreso anual de la Asociación Americana de Ciencia Política en 1985. He extraído mucho de estos comentarios, así que todos los méritos de mis observaciones se los debo a él. Debería añadir que el ejemplo no tiene ninguna importancia en el libro de Parfit, pues aparece en uno de sus varios apéndices, concretamente en el que escribe con John Broome. Lo que digo aquí no es en absoluto una crítica de esa obra notable.

En este ejemplo sólo hay tres constituciones alternativas para la India en 1800, con las distribuciones de bienes primarios que se muestran. Comparando las tres alternativas, el principio de diferencia selecciona (3) porque es el esquema en el que el grupo menos aventajado (no siempre los indios) sale mejor parado.

Con el ejemplo se quiere mostrar que no es correcto, como supuestamente dice *Teoría*, que las ventajas del representante británico bajo la constitución (3) se logren por vías que promueven las perspectivas del representante indio: no es correcto porque los individuos particulares menos aventajados bajo (3), los indios, habrían estado incluso mejor bajo (2). Sólo se cita un lugar (*Theory*, §17, pág. 103, 1ª ed.) en apoyo de esa interpretación: «B (el representante menos favorecido) puede aceptar que A (el representante más favorecido) salga mejor parado porque las ventajas de A se han logrado por vías que mejoran las perspectivas de B».

El error en el supuesto contraejemplo es claro: el pasaje citado aparece tempranamente en *Teoría*, §17, justo después de §16, donde, como hemos visto, los grupos relevantes para la aplicación del principio de diferencia son determinados por sus perspectivas en términos de bienes primarios; o bien en la forma más sencilla del principio, por el ingreso y la riqueza. En la teoría ideal quedan excluidos los designadores rígidos como los indios y los británicos.[38] La idea de un representante («individuo representativo» habría que haber dicho) es una forma familiar y cómoda de hablar de un grupo que ya ha sido definido de algún modo. El pasaje citado (y otros similares a él) deberían leerse como pasajes que se refieren a grupos definidos por el ingreso y la riqueza. Lo que sí pone de manifiesto el ejemplo numérico es que el principio de diferencia no debe decir (ya sabemos que no lo dice [§18]) que los individuos particulares, que son los menos favorecidos en la estructura básica seleccionada por dicho principio, no estarían mejor en cualquier otra estructura practicable.

§19.4. Podríamos sentirnos tentados de descartar el ejemplo por considerar que viola las restricciones a los grupos relevantes. Esto sería demasiado apresurado, pues el pasaje citado de *Teoría* menciona (como lo hacen otros muchos pasajes) una clase de reciprocidad entre grupos convenientemente nombrados. ¿Qué hay detrás de esta forma de hablar? Ignoremos el tema de los nombres por el momento y consideremos qué es lo que se les puede decir a los indios en favor de (3). Si aceptamos las condiciones del

38. Véase §17, n. 26.

ejemplo, no podemos decir que los indios no estarían mejor en ninguna de las constituciones alternativas. Lo que decimos, más bien, es que no hay constitución alternativa en la vecindad de (3) en la que podríamos mejorar la situación de los indios empeorando la de los británicos. La desigualdad en (3) se justifica por el hecho de que en esa vecindad las ventajas de los británicos contribuyen de hecho a las ventajas de los indios. La condición para que a los indios les vaya tan bien como les va (en esa vecindad) es que a los británicos les vaya mejor.

Esta respuesta depende, como el propio principio de diferencia, de que haya un continuo aproximado de estructuras básicas, en el que cada estructura (dicho gráficamente) está muy cerca de algunas otras en aquellos aspectos que hacen que esas estructuras varíen como sistemas disponibles de cooperación social. (Se dice que las que están cercanas entre sí están en la misma vecindad.) La cuestión principal no es (3) frente a (2) sino (3) frente a (1). Si los indios preguntan por qué hay desigualdades sin más, la respuesta se centra en (3) en relación con las alternativas de la vecindad razonablemente cercanas y accesibles. Es en esta vecindad donde se supone que hay reciprocidad. Si los indios preguntan por qué seleccionamos la vecindad de (3) en lugar de la de (2), la respuesta es que en esta última los que están peor estarían aún peor.

19.5. Obsérvese además que el ejemplo tiene la singularidad de que las posiciones de los dos grupos se entrecruzan: los indios están mejor en (2), los británicos en (3). Dicho llanamente, si usamos clases de ingreso y riqueza, como lo exige el principio de diferencia, no puede surgir la supuesta dificultad. Al igual que antes, no tenemos un contraejemplo. Además, el ejemplo es artificial, no sólo porque pasamos por alto el supuesto de un continuo aproximado de estructuras básicas sino porque es difícil de ver de qué modo consistente con los principios de justicia previos al principio de diferencia y, teniendo en cuenta los hechos de la sociología política de sentido común, podrían ser alternativas reales los casos entrecruzados. En uno, los indios predominan en el grupo más aventajado, en el otro, los británicos. Así pues, ambos grupos pueden participar efectivamente en la vida política y económica.

Si esto es así, entonces ¿por qué no puede haber una constitución intermedia en la que quede satisfecho el principio de diferencia y haya al menos una igualdad aproximada entre indios y británicos? Es decir, la desigualdad dentro de ambos grupos es la misma, y cada uno tiene la misma media de ingreso y riqueza. Ya que los miembros de ambos grupos pueden

ser partícipes efectivos de la sociedad, como muestra el entrecruzamiento, no hay justificación para ninguna desigualdad entre ellos como grupos. Por supuesto, lo que en realidad ocurre es que, cuando los principios previos de las libertades iguales y de la equitativa igualdad de oportunidades quedan satisfechos, algunos de los indios pueden encontrarse entre los más favorecidos y algunos otros entre los menos favorecidos, y lo mismo ocurre con los británicos. El ejemplo no es realista, así que el principio de diferencia no necesita cubrirlo.

Por supuesto, los indios aún podrían decir que quieren estar todo lo mejor posible; no les importa que los británicos estén peor en (2) de lo que lo están ellos (los indios) en (3). La réplica a esto es que el principio de diferencia no apela al interés egoísta de esas personas o grupos particulares identificables por sus nombres propios, personas o grupos que de hecho son los menos aventajados en las circunstancias existentes. Antes bien, es un principio de justicia.[39] En la teoría ideal, la única defensa de las desigualdades en la estructura básica es que hacen que la situación de los menos aventajados (sean quienes fueren, indios, británicos o cualquier otro grupo, al margen de su composición étnica, mixta o no) sea mejor que la situación de los menos aventajados (sean los que fueren) en cualquier esquema alternativo (practicable) consistente con todos los requisitos de los dos principios de justicia. De este modo, el principio de diferencia expresa, como debe hacerlo cualquier principio de justicia, un interés por todos los miembros de la sociedad. La cuestión es: ¿cómo expresar el interés más ajustado a la libertad y la igualdad de la ciudadanía democrática?

He discutido este ejemplo para ilustrar el cuidado que hay que tener a la hora de idear contraejemplos para el principio de diferencia. El ejemplo nos recuerda: a) que el principio está pensado para ser aplicado sólo cuando los principios previos de justicia han quedado satisfechos; b) que presupone un continuo aproximado de estructuras básicas practicables; c) que los ejemplos arbitrariamente numéricos pueden ser engañosos a menos que prestemos cuidadosa atención al trasfondo institucional que nos dicta el sentido común; d) que el principio de diferencia es un principio de justicia y no una apelación al interés egoísta de ningún grupo particular; y, por supuesto, finalmente e) que las posiciones sociales relevantes deben estar correctamente definidas (y no, por ejemplo, mediante designadores rígidos). Si aplicamos el principio como un principio único en sí mismo, ignorando estos aspectos, desembocamos en el disparate.

39. Este aspecto lo subraya Barry en los comentarios a los que me refería en la nota 37.

§20. Expectativas legítimas, acreditaciones y mérito

20.1. Recordemos de §14 que en la justicia como equidad la distribución tiene lugar de acuerdo con pretensiones legítimas y con acreditaciones ganadas por los individuos. Estas expectativas y acreditaciones vienen determinadas por las reglas públicas del esquema de cooperación social. Supongamos, por ejemplo, que esas reglas incluyen procedimientos de acuerdo sobre salarios y sueldos, o procedimientos de compensación a los trabajadores basados en un índice de rendimiento comercial de la empresa, como en la economía de cuotas.[40] Entonces, los que firman y respetan esos acuerdos tienen, por definición, una expectativa legítima de recibir las cantidades pactadas en el momento del acuerdo. Están acreditados para recibir esas cantidades. Lo que hacen los individuos depende de las acreditaciones que les asignan las reglas y los acuerdos; las acreditaciones de los individuos dependen de lo que éstos hacen (*Theory*, §14, págs. 74, 76).

Una vez más, insisto en que no hay ningún criterio para decidir si una expectativa, o una acreditación, es legítima al margen de las reglas públicas que determinan el esquema de cooperación. La expectativas y acreditaciones legítimas se basan siempre (en la justicia como equidad) en esas reglas. Aquí asumimos, obvio es decirlo, que esas reglas son compatibles con los dos principios de justicia. Dado que esos principios son satisfechos por la estructura básica y dado que se respetan todas las expectativas y acreditaciones legítimas, la distribución resultante es justa, sea la que fuere. Aparte de las instituciones existentes, no hay una idea previa e independiente —una idea que la estructura básica esté diseñada para cumplir— de lo que podemos esperar legítimamente o de lo que tenemos derecho a esperar. Todas esas pretensiones nacen del sistema de cooperación social equitativo que está en el trasfondo; están basadas en sus reglas públicas y en lo que hacen los individuos y las asociaciones a la luz de esas reglas.

20.2. Ahora bien, lo anterior a veces se interpreta mal. Dentro de nuestra concepción comprehensiva tenemos un concepto de mérito moral determinado independientemente de las reglas de las instituciones existentes. Decir que la justicia como equidad rechaza dicho concepto es incorrecto. Por lo menos reconoce tres ideas que en la vida cotidiana se entienden como ideas de mérito moral.

40. Véase Martín Weitzman, *The Share Economy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

En primer lugar, la idea de mérito moral en sentido estricto, es decir, el valor moral del carácter global de una persona (y de sus diversas virtudes) según lo entiende una doctrina moral comprehensiva; así como el valor moral de las acciones particulares.

En segundo lugar, la idea de las expectativas legítimas (y la idea aledaña de las acreditaciones), que es la otra cara del principio de equidad (*Teoría*, §48).

En tercer lugar, la idea de merecimiento* tal como la define un esquema de reglas públicas diseñadas para lograr determinados objetivos.

El concepto de mérito moral no se cuestiona. Antes bien, la idea es que una concepción del mérito moral como valor moral del carácter y de las acciones no se puede incorporar a la concepción política en virtud del hecho del pluralismo razonable. Al tener concepciones contrapuestas del bien, los ciudadanos no pueden ponerse de acuerdo en una doctrina comprehensiva para definir una idea de mérito moral con fines políticos. En cualquier caso, el valor moral sería un criterio de todo punto impracticable para ser aplicado a cuestiones de justicia distributiva. Bien pudiéramos decir: sólo Dios podría hacer juicios semejantes. Es preciso que en la vida pública evitemos la idea de mérito moral y que encontremos un sustituto que pertenezca a una concepción política razonable.

20.3. La idea de expectativa legítima se sugiere precisamente como tal sustituto: pertenece a una concepción política de la justicia y está pensada para ser aplicada a ese dominio. Aunque la concepción política en su conjunto se aplica ciertamente a la familia como institución que pertenece a la estructura básica (§50), sus diversos principios no están pensados para ser aplicados directamente a las relaciones entre los miembros de la familia o a las relaciones personales entre individuos, ni tampoco a las relaciones entre los miembros de los grupos pequeños, o a las asociaciones.[41] Por ejemplo, la concepción política de la justicia no exige que los padres traten a sus hijos de acuerdo con el principio de diferencia, como tampoco exigen que los amigos se traten así mutuamente. Cada uno de estos casos seguramente exige sus propios criterios específicos. Hasta dónde se pueda mantener la

* Para la argumentación de los párrafos siguientes es decisiva la distinción entre *deservingness* (merecimiento) y *moral desert* (mérito moral). (*N. del t.*)

41. Esto no es óbice para que, en general, los principios de justicia restrinjan la forma que pueden adoptar esas relaciones (véanse §4.2 y §50).

idea de las expectativas legítimas debe ser considerado por separado en cada caso.

Finalmente, la idea del merecimiento como algo que viene definido por un esquema de reglas públicas se ilustra en *Theory* (§48, pág. 276) con el ejemplo de los juegos, como cuando decimos que el equipo que perdió merecía ganar. Esto no significa negar que la victoria y lo honores se los lleven lo ganadores; lo que significa es que los perdedores mostraron en un grado superior las cualidades y la destreza que el diseño del juego estimula, y cuyo despliegue hace del juego algo agradable tanto de jugar como de ver. Sin embargo, el azar y la fortuna, u otros contratiempos, negaron a los perdedores lo que se merecían. Este modo de hablar también vale para el caso en que, tras un partido especialmente bien jugado, decimos que ambos equipos merecieron la victoria; y aunque es preferible una victoria a un empate, qué pena que uno de los dos tuviera que perder.

20.4. La justicia como equidad usa sólo la segunda y tercera ideas de mérito. Ya hemos dado cuenta de la segunda al discutir las expectativas legítimas y las acreditaciones. La tercera se menciona sólo en *Theory*, §48, pág. 276, pero está en general presupuesta ya que subyace a las reglas públicas efectivamente diseñadas para lograr objetivos sociales. Los esquemas de cooperación que satisfacen el principio de diferencia constituyen esas reglas; sirven para alentar a los individuos a que cultiven sus talentos y los usen en aras del bien general.

Así, cuando los individuos, movidos por las reglas públicas de los sistemas sociales, tratan de conformarse deliberadamente a dichas reglas, pueden hacerse meritorios. Pero, como en los juegos, hay competidores y, aun cuando la competición sea limpia, nadie nos asegura el éxito. Aunque los sistemas bien diseñados pueden contribuir a evitar que haya grandes discrepancias entre merecimientos y logros, ello no es siempre posible. El tema aquí relevante es que hay muchas formas de definir el merecimiento dependiendo de las reglas públicas en cuestión junto con los fines y propósitos a los que pretenden servir. Sin embargo, ninguna de esas formas define una idea de mérito moral propiamente dicho.

§21. Sobre la concepción de las dotaciones innatas como un activo común

21.1. En *Teoría*, §17, se dice que no nos merecemos (en el sentido del mérito moral) el lugar que ocupamos en la distribución de las dotaciones innatas. Esta afirmación no es más que una perogrullada moral.[42] ¿Quién la negaría? ¿Realmente piensa la gente que (moralmente) se merecen haber nacido más dotados que otros? ¿Acaso piensan que se merecen (moralmente) haber nacido hombres en vez de mujeres, o viceversa? ¿Piensan que se merecen haber nacido en una familia adinerada en vez de en una familia pobre? No.

La segunda y tercera ideas de mérito no dependen de que nos merezcamos moralmente el lugar que ocupamos en la distribución de las dotaciones innatas. Una estructura básica que satisfaga el principio de diferencia recompensa a las personas, no por su lugar en la distribución, sino por adiestrar y cultivar sus capacidades y por ponerlas a trabajar en aquello que contribuya al bien de los demás y al suyo propio. Cuando la gente actúa de este modo se hace meritoria en el sentido requerido por la idea de las expectativas legítimas. La idea de acreditación presupone, como la de mérito (moral), un esfuerzo deliberado de la voluntad o actos realizados intencionalmente; actos que, en cuanto tales, proporcionan la base de las expectativas legítimas.

21.2. En *Theory* se dice (§17, pág. 101, 1ª ed.) que el principio de diferencia representa un acuerdo para concebir la distribución de las dotaciones innatas como un activo común y para compartir los beneficios de esa distribución, sea la que resultare ser. No se dice que esa distribución sea un activo común: eso presupondría un principio (normativo) de propiedad que no se encuentra entre las ideas fundamentales de las que partía nuestra exposición. Huelga decir que el principio de diferencia no debe derivarse de ese principio como si de una premisa independiente se tratara.

En el texto de *Teoría* mencionado más arriba se comenta qué implica que las partes se pongan de acuerdo en el principio de diferencia, a saber:

42. No hacemos esta observación desde dentro de la justicia como equidad, ya que esta concepción no contiene idea alguna de mérito moral en el sentido mentado. Por otro lado, tampoco hacemos la observación desde dentro de ninguna doctrina filosófica o moral comprehensiva particular. Asumo más bien que todas esas doctrinas razonables suscribirían esta observación y afirmarían que el mérito moral siempre comporta algún esfuerzo deliberado de la voluntad, o algo hecho intencional o voluntariamente, nada de lo cual puede aplicarse al lugar que ocupamos en la distribución de las dotaciones innatas o a nuestra clase social de origen.

al ponerse de acuerdo sobre dicho principio, es como si se pusieran de acuerdo en considerar la distribución de las dotaciones como un activo común. En qué consiste esa consideración es algo que viene expresado por el propio principio de diferencia. La observación sobre la distribución de las dotaciones como un activo común dilucida su significado.

21.3. Obsérvese que lo que se considera como un activo común es la distribución de las dotaciones innatas y no nuestras dotaciones innatas *per se*. No es como si la sociedad poseyera las dotaciones de los individuos tomadas por separado, mirando uno por uno a los ciudadanos. Al contrario, la cuestión de la propiedad de nuestras dotaciones no se plantea; y si se planteara, son las propias personas las que poseen sus dotaciones: la integridad psicológica y física de las personas ya está garantizada por los derechos y libertades básicos que caen bajo el primer principio de justicia (§13.1).

Lo que se ha de considerar como un activo común, pues, es la distribución de las dotaciones innatas, es decir, las diferencias entre las personas. Esas diferencias consisten no sólo en la variación de los talentos de la misma clase (variación en vigor e imaginación, y en cosas por el estilo) sino también en la variedad de los talentos de diferentes clases. Esta variedad se puede considerar como un activo común porque hace posibles numerosas complementariedades entre los talentos cuando se organiza de maneras que permiten sacar ventaja de esas diferencias. Veamos cómo se organizan y coordinan esos talentos en los juegos y en las interpretaciones de composiciones musicales. Por ejemplo, consideremos un grupo de músicos, cada uno de los cuales podría haberse preparado para tocar tan bien como los otros cualquier instrumento de la orquesta. Los músicos adoptan, sin embargo, una especie de acuerdo tácito por el que se han comprometido a perfeccionar su técnica en el instrumento que han elegido a fin de potenciar las facultades de todos en sus interpretaciones conjuntas (*Theory*, §79, pág. 459, n. 4). Las variaciones en la misma clase de talento (como en los grados de vigor y constancia) también permiten complementariedades mutuamente beneficiosas, como saben los economistas desde hace tiempo y así lo han dejado expresado en el principio de la ventaja comparativa.

21.4. Usamos el término «activo común» para expresar cierta actitud, o punto de vista, respecto del hecho natural de la distribución de dotaciones. Consideremos las siguientes cuestiones: ¿es posible que personas libres e iguales no consideren un infortunio (aunque no una injusticia) que algunos estén por naturaleza mejor dotados que otros? ¿Hay algún princi-

pio político mutuamente aceptable para ciudadanos libres e iguales que sirva de guía a la sociedad en su uso de la distribución de las dotaciones innatas? ¿Es posible reconciliar en un principio común a los más y los menos aventajados? En caso de que no hubiera semejante principio, ¿serían la estructura de los mundos sociales y los hechos generales de la naturaleza por ello hostiles a la idea misma de igualdad democrática?

Para resolver estas cuestiones trataremos de mostrar en la tercera parte que la posición original es un punto de vista desde el que los representantes de los ciudadanos, en cuanto libres e iguales, aceptarían de mutuo acuerdo el principio de diferencia y, por tanto, el uso de la distribución de las dotaciones como, por así decir, un activo común. Si podemos mostrar esto, entonces ese principio nos permite ver la naturaleza y el mundo social de un modo en que ya no resultan hostiles a la igualdad democrática; y al formular dicho principio, la justicia como equidad cumple con la tarea de la filosofía política como reconciliación.

Aquí es esencial que el principio de diferencia incluya una idea de reciprocidad: a los mejor dotados (aquellos que ocupan un lugar más afortunado en la distribución de las dotaciones innatas, que no merecen moralmente) se les anima a conseguir más beneficios todavía —ya han salido beneficiados por su lugar afortunado en esa distribución—, a condición de que cultiven sus dotaciones innatas y hagan uso de ellas de modo que contribuyan al bien de los menos dotados (que tampoco merecen moralmente su lugar menos afortunado en la distribución). La reciprocidad es una idea moral situada entre la imparcialidad, que es altruista, por un lado, y la ventaja mutua, por el otro.[43]

§22. Comentarios, a modo de síntesis, sobre la justicia distributiva y el mérito

22.1. Retomando la discusión anterior, añadiré unos cuantos comentarios a modo de síntesis. La justicia como equidad no rechaza el concepto de mérito moral tal como viene dado por una doctrina religiosa, filosófica o moral, total o parcialmente comprehensiva. Antes bien, en virtud del hecho del pluralismo razonable, afirma que ninguna doctrina semejante puede servir de concepción política de la justicia distributiva. Más aún, no sería viable, o practicable, para los propósitos de la vida política.

43. Véase *Political Liberalism*, *op. cit.*, págs. 16-17.

El problema, pues, es hallar un sustituto: una concepción que cumpla el tipo de funciones necesarias para una concepción política, funciones que de forma natural, aunque incorrecta, podríamos suponer que sólo puede cumplir un concepto de mérito moral perteneciente a una doctrina comprehensiva. Con este fin la justicia como equidad introduce una concepción de las expectativas legítimas acompañada de una concepción de las acreditaciones.

22.2. Para que ese sustituto sea satisfactorio, no sólo debe ser viable y responder a las necesidades de una concepción política, sino también:

a) Debería autorizar las desigualdades sociales y económicas necesarias, o al menos las muy eficaces, para el buen funcionamiento de una economía industrial en un Estado moderno. Dichas desigualdades (como ya hemos señalado) cubren los costes de formación y educación, actúan como incentivos, etc.

b) Debería expresar un principio de reciprocidad, puesto que la sociedad se concibe como un sistema equitativo de cooperación social, de una generación a otra, entre ciudadanos libres e iguales, y puesto que la concepción política ha de aplicarse a la estructura básica que regula la justicia de trasfondo.

c) Debería manejar convenientemente las desigualdades más serias desde el punto de vista de la justicia política: las desigualdades en las perspectivas de los ciudadanos, según vienen dadas por sus expectativas razonables a lo largo de toda su vida. Éstas son las desigualdades que probablemente surgen entre los diferentes niveles de ingreso en la sociedad, niveles que se ven afectados por la posición social en la que nacen los individuos y pasan los primeros años de su vida hasta la edad de la razón, así como por el lugar que ocupan en la distribución de las dotaciones innatas. Nuestro interés se centra en los efectos duraderos de estas contingencias, y también en las consecuencias del accidente y la suerte a lo largo de la vida.

Además de estos *desiderata*, otros dos merecen ser mencionados:

d) En la medida de lo posible, los principios que determinan la distribución equitativa deben formularse de tal modo que podamos verificar públicamente si quedan satisfechos.[44]

44. Este rasgo se acentuó en §17 en relación con los bienes primarios.

e) Deberíamos buscar principios que sean razonablemente sencillos y cuya base pueda ser explicada de tal modo que podamos asumir que los ciudadanos la entienden a la luz de las ideas disponibles en la cultura política pública.

22.3. La cuestión es, pues, si el principio de diferencia (conjuntamente con los principios previos de las libertades básicas y de las oportunidades equitativas, y entendido a la luz de las ideas de acreditación y expectativas legítimas) satisface esos *desiderata* igual de bien, o incluso mejor, que otros principios políticos disponibles. La justicia como equidad afirma que el principio de diferencia puede hacerlo y que merece tomarse en consideración, toda vez que reconocemos que el papel de los preceptos de justicia de sentido común, y de las desigualdades en la distribución de ventajas en la sociedad moderna, no consiste en recompensar el mérito moral como algo distinto del merecimiento. Su papel consiste, más bien, en atraer a las personas hacia posiciones en las que son más necesarias desde un punto de vista social, cubrir los costes de adquisición de habilidades y del cultivo de los talentos, alentarles a aceptar el peso de las responsabilidades particulares, y hacer todo eso de modo consistente con la libre elección de ocupación y la igualdad equitativa de oportunidades (*Teoría*, §47). Huelga decir que no estamos más que empezando a explorar esta cuestión (más adelante volveremos sobre ella), y que nunca podremos dar una respuesta concluyente.

Al considerar los méritos del principio de diferencia, no olvidemos lo que ya hemos dicho: cuando la justicia como equidad dice que no merecemos moralmente nuestro lugar inicial en la sociedad o nuestro lugar en la distribución de las dotaciones innatas, lo entiende como una perogrullada. No dice que no merezcamos nunca propiamente la posición social o los cargos que podamos ocupar más tarde en la vida, o las habilidades que podamos llegar a tener y las capacidades que podamos cultivar después de alcanzar la edad de la razón. En una sociedad bien ordenada lo habitual es que nos merezcamos esas cosas, cuando el mérito se entiende como una acreditación ganada en condiciones equitativas. La justicia como equidad sostiene que la idea de mérito como acreditación es enteramente adecuada para una concepción política de la justicia; y ésta es una idea moral (si bien no la idea de mérito moral definida por una doctrina comprehensiva) porque la concepción política a la que pertenece es, ella misma, una concepción moral.

Así pues, la cuestión sustantiva es si necesitamos, o si deberíamos apetecer, algo más en una concepción política. ¿No basta con cooperar siguien-

do unos criterios de equidad que todos nosotros, como libres e iguales, podemos refrendar públicamente? ¿Estaría esto razonablemente cerca de la mejor solución política practicable? A buen seguro, algunos insistirán en que merecen moralmente ciertas cosas por razones que una concepción política no puede explicar. Eso es algo que pueden reclamar desde dentro de sus doctrinas comprehensivas y, en realidad, si la doctrina es sólida, lo reclamarán con buenas razones. La justicia como equidad no niega eso. ¿Por qué habría de hacerlo? Lo único que dice es que, puesto que esas doctrinas contrapuestas afirman que merecemos moralmente cosas diferentes de maneras diferentes por razones diferentes, no todas pueden ser correctas; y, en cualquier caso, ninguna de ellas es políticamente factible. Para encontrar una base pública de justificación, debemos acudir a una concepción política viable de la justicia.

22.4. Recordemos que empezamos, en §12.1, preguntando: ¿qué principios son los más apropiados para establecer los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales? Nuestro interés se centra en los principios que se toman en serio la idea de los ciudadanos como libres e iguales y, por lo tanto, en los principios adecuados para configurar instituciones políticas y sociales que puedan realizar de forma efectiva dicha idea. Huelga decir, sin embargo, que esto plantea la cuestión de si no puede haber diferentes principios que se tomen en serio esa idea. ¿Cuáles podrían ser esas alternativas?, ¿cómo podemos escoger entre ellas? La respuesta que propone la justicia como equidad es que los principios más apropiados que se toman esa idea en serio son los que los propios ciudadanos seleccionarían estando equitativamente representados como libres e iguales. Desarrollar esta sugerencia conduce a la posición original como mecanismo de representación (§6). El argumento que parte de esa posición lo presentamos en la tercera parte.

La preocupación de fondo que subyace al planteamiento de estas cuestiones es que quizá no conozcamos ningún principio que se tome en serio la idea de los ciudadanos como libres e iguales; o que, si lo conocemos, conocemos varios principios contrapuestos, que imponen requisitos muy diferentes y suscitan disputas inacabables porque todos nos acogemos al principio que más nos favorece. O puede ocurrir que conozcamos al menos una familia de principios que se toma la idea en serio, pero que no estemos dispuestos a obrar de conformidad con ella, por razones cualesquiera. Si se diera cualquiera de estos casos, surgiría la cuestión de si hablamos en serio al hablar de ciudadanos libres e iguales. ¿O es hablar por hablar? ¿Sirve

para algo más que para un propósito ideológico, entendiendo este término en el sentido marxiano? Dicho sin rodeos, la integridad del pensamiento democrático constitucional depende de las respuestas que demos a estas cuestiones.

TERCERA PARTE

EL ARGUMENTO DESDE LA POSICIÓN ORIGINAL

§23. La posición original: la configuración

23.1. La tercera parte considerará dos asuntos capitales por este orden: la configuración de la posición original (§§23-26) y el argumento desde la posición original en favor de los dos principios de justicia. Este argumento se divide en dos comparaciones fundamentales: la primera comparación fundamental (§§27-33); y la segunda comparación fundamental (§§34-40). Puesto que ya hemos discutido la posición original como un mecanismo de representación, aquí me detendré en unos cuantos detalles sobre el modo en que está configurada.[1]

Tengamos siempre presente que, en cuanto mecanismo de representación, la posición original modela dos cosas (§6.4).

En primer lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como las condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, concebidos exclusivamente como personas libres e iguales, deben acordar los términos equitativos de la cooperación social (expresados por los principios de justicia) por los que habrá de regularse la estructura básica.

En segundo lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como restricciones aceptables sobre las razones, en virtud de las cuales las partes (*como representantes* de los ciudadanos), situadas en esas condiciones equitativas, podrán propiamente presentar ciertos principios de justicia y rechazar otros.

Tengamos también presente que la posición original sirve asimismo a otros propósitos. Como hemos dicho (§12.1), permite seguirles la pista a nuestros supuestos. Podemos ver cuáles son nuestros supuestos viendo cómo han quedado descritas las partes y su situación. La posición original también pone de manifiesto la fuerza combinada de nuestros supuestos al unificarlos en una idea que, pudiéndose examinar, nos permite ver más fácilmente sus implicaciones.

1. Véase *Teoría*, §§20-25.

23.2. Vayamos ahora a las cuestiones de detalle. Observemos, para empezar, la similitud entre el argumento desde la posición original y los argumentos propios de la economía y la teoría social. La teoría elemental del consumidor (la unidad familiar) contiene muchos ejemplos de estos últimos. En cada caso, tenemos personas (o agentes) racionales que toman decisiones o alcanzan acuerdos, sujetas a determinadas condiciones. A partir del conocimiento y las creencias de esas personas, de sus deseos e intereses, y de las alternativas a su alcance así como de las consecuencias probables que esperan de cada alternativa, podemos deducir lo que decidirán o acordarán, a menos que cometan un error de razonamiento o les abandone la sensatez. Si los principales elementos en juego pueden modelarse mediante supuestos matemáticos, puede ser posible demostrar, *ceteris paribus*, qué es lo que harán.

Pese a la similitud entre los familiares argumentos en economía y teoría social y el argumento desde la posición original, hay diferencias fundamentales. Una diferencia es que no nos proponemos describir y explicar cómo se comporta de hecho la gente en determinadas situaciones, o cómo funcionan realmente las instituciones. Lo que nosotros queremos es sacar a la luz una base pública para una concepción política de la justicia, hacer lo cual pertenece a la filosofía política y no a la teoría social. Al describir las partes no estamos describiendo personas tal como nos las encontramos. Antes bien, la descripción de las partes responde al modo en que queremos modelar a los representantes racionales de ciudadanos libres e iguales. Además, imponemos a las partes ciertas condiciones razonables, cuales son la simetría de su situación con respecto a los demás y los límites de su conocimiento (el velo de ignorancia).

23.3. Aquí, de nuevo, distinguimos (como hicimos en §2.2) entre lo racional y lo razonable, una distinción análoga a la distinción kantiana entre el imperativo hipotético y el imperativo categórico. El procedimiento del imperativo categórico kantiano somete la máxima racional y sincera del agente (formada a la luz de la razón empírica práctica del agente) a las constricciones razonables contenidas en dicho procedimiento, y así constriñe la conducta del agente sometiéndola a las exigencias de la razón pura práctica. De manera similar, a la hora de alcanzar un acuerdo racional sobre los principios de justicia, constriñe las condiciones razonables impuestas a las partes en la posición original, partes que intentan promover el bien de sus representados. En cada caso, lo razonable tiene primacía sobre lo racional y lo subordina absolutamente. Esta primacía expresa la primacía de lo jus-

to; y así la justicia como equidad recuerda a la doctrina kantiana, que también tiene ese rasgo.[2]

Los términos «razonable» y «racional» no se definirán de forma explícita. Obtenemos su significado del modo en que se usan y atendiendo al contraste entre ellos. Con todo, un comentario puede sernos de ayuda: lo razonable se entiende como una idea moral intuitiva básica; puede aplicarse a las personas, a sus decisiones y acciones, así como a los principios y las normas, a las doctrinas comprehensivas y a otras muchas cosas. En principio, nuestro interés se centra en los principios razonables de justicia para la estructura básica. Éstos son principios que sería razonable que los ciudadanos libres e iguales aceptaran como principios que definen los términos equitativos de su cooperación social. La justicia como equidad conjetura que los principios que parecerán razonables a esos efectos serán en última instancia los mismos principios que adoptarían los representantes racionales de los ciudadanos, estando sometidos a constricciones razonables, para regular sus instituciones básicas. ¿Qué constricciones son empero razonables? Nosotros decimos: aquellas que surgen cuando situamos simétricamente a los representantes de los ciudadanos, siempre que éstos sean representados exclusivamente como libres e iguales y no como miembros de esta o aquella clase, o como poseedores de estas o aquellas dotaciones innatas, o esta o aquella concepción (comprehensiva) del bien. Aunque esta conjetura bien puede tener una plausibilidad inicial, sólo una detallada elaboración de la misma puede decirnos hasta qué punto es válida.

23.4. Nosotros desearíamos que el argumento desde la posición original fuera, en la medida de lo posible, un argumento deductivo, aun cuando el razonamiento que acabemos ofreciendo quede muy lejos de ello.[3] El motivo por el que pretendemos que así sea es que no queremos que la aceptación por las partes de los dos principios dependa de hipótesis psicológicas o de con-

2. Corrijo aquí una observación de *Theory*, §3, pág. 15 y §9, pág. 47 (1ª ed.), donde se dice que la teoría de la justicia es parte de la teoría de la elección racional. Según lo que acabamos de decir, esto es simplemente un error, e implicaría que la justicia como equidad es en el fondo hobbesiana (tal como a menudo se interpreta a Hobbes) más que kantiana. Lo que debería haberse dicho es que para describir a las partes, y su razonamiento, se usa la teoría de la elección (decisión) racional pero que esta teoría es en sí misma parte de una concepción política de la justicia, una concepción que trata de justificar principios razonables de justicia. En absoluto se pretende derivar esos principios del concepto de racionalidad como único concepto normativo.

3. Véase *Theory*, §20, págs. 104 y sig.

diciones sociales que no estén ya incluidas en la descripción de la posición original. Consideremos la proposición en economía según la cual el agente que representa a la unidad familiar compra el paquete de bienes indicado por el punto (único) en el espacio de bienes en el que la línea de presupuesto es tangente a la curva de indiferencia (más alta) que toca dicha línea. Esta proposición se sigue deductivamente de las premisas de la teoría de la demanda. La psicología necesaria está ya incluida en esas premisas. Idealmente queremos que ocurra lo mismo con el argumento desde la posición original: incluimos la psicología necesaria en la descripción de las partes como representantes racionales cuya intención es asegurar el bien de aquellos a los que representan, entendiendo que ese bien viene determinado por la descripción de los bienes primarios (§25.4). Como tales, las partes son personas artificiales, meros habitantes de nuestro mecanismo de representación: son actores que tienen un papel en la obra de nuestro experimento mental.

Con respecto a las alternativas a disposición de las partes, no pretendemos decir cuáles son los principios en los que pensarían como alternativas posibles. Hacerlo sería una empresa complicada que nos distraería de nuestro objetivo práctico. Antes bien, nos limitamos a hacer entrega a las partes de una lista de principios, un menú, por así decir. Incluidas en la lista están las concepciones más importantes que se encuentran en nuestra tradición de filosofía política, junto con algunas otras alternativas que queremos examinar. Las partes deben ponerse de acuerdo sobre una alternativa de dicho menú.

Así pues, los principios de justicia acordados no se deducen de las condiciones de la posición original: se seleccionan de una lista previa. La posición original es un mecanismo de selección: opera sobre una conocida familia de concepciones de justicia que se encuentra en nuestra tradición de filosofía política o que ha sido conformada por ella. Si se objeta que hay ciertos principios que no se hallan en la lista, pongamos que los principios libertarios de justicia,[4] dichos principios deben añadirse a la lista. Aun así, la justicia como equidad arguye que se seguirían acordando los dos principios de justicia. De ser acertado este argumento, los libertarios tendrían que objetar la configuración misma de la posición original como mecanismo de representación. Por ejemplo, deberían decir que no consigue representar las consideraciones que ellos reputan esenciales, o que las representa de forma equivocada. El argumento continúa a partir de aquí.

4. Véase la formulación de Nozick de dichos principios en *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 151.

Argumentar a partir de una lista previa, obvio es decirlo, no puede establecer, de entre todas las alternativas posibles, la que sería la concepción de la justicia más adecuada, como si dijéramos, la mejor concepción. Puede bastar, sin embargo, para nuestro primer y mínimo objetivo, a saber: para hallar una concepción de la justicia política que pueda establecer una base moral adecuada para las instituciones democráticas y pueda defenderla frente a las alternativas existentes conocidas.

§24. Las circunstancias de la justicia

24.1. Debemos concebir las circunstancias de la justicia como algo que refleja las condiciones históricas bajo las que existen las sociedades democráticas modernas. Éstas incluyen lo que podríamos llamar las circunstancias objetivas de escasez moderada y la necesidad de cooperación social para que todos podamos tener un nivel de vida decente. Asimismo son especialmente importantes las circunstancias que reflejan el hecho de que los ciudadanos de una sociedad democrática moderna profesan doctrinas comprehensivas diferentes, y de hecho inconmensurables e irreconciliables, aun si razonables, a la luz de las cuales entienden sus concepciones del bien. Éste es el hecho del pluralismo razonable (§11). No hay forma políticamente practicable de eliminar esa diversidad excepto mediante el uso opresivo del poder estatal para establecer una doctrina comprehensiva particular y para silenciar el disenso; éste es el hecho de la opresión (§11). Esto parece evidenciarlo no sólo la historia de los Estados democráticos sino también el desarrollo del pensamiento y la cultura en el contexto de las instituciones libres. Asumimos que ese pluralismo es un rasgo permanente de toda sociedad democrática y entendemos que caracteriza lo que podemos llamar las condiciones subjetivas de la justicia.

Uno de los papeles de la filosofía política es el de ayudarnos a alcanzar un acuerdo sobre una concepción política de la justicia, pero no puede mostrar, con la suficiente claridad como para ganarse un acuerdo político general y libre, que una doctrina comprehensiva particular, con su concepción del bien, sea superior. De esto no se sigue (y la justicia como equidad en su calidad de concepción política de la justicia ni dice ni debe decir) que no haya ninguna doctrina comprehensiva verdadera, o que no haya una concepción del bien que sea la mejor. Tan sólo dice que no podemos esperar alcanzar un acuerdo político factible a este respecto. Dado que consideramos que el pluralismo razonable es una condición permanente de toda

cultura democrática, buscamos una concepción de la justicia política que parta de esa pluralidad. Sólo de este modo podemos satisfacer el principio liberal de legitimidad (§12.3): cuando entran en juego las esencias constitucionales, el poder político, que no es otro que el poder de los ciudadanos libres e iguales, ha de ejercerse de un modo que todos los ciudadanos, siendo como son razonables y racionales, puedan aprobar a la luz de su común razón humana. La unidad social se basa en la aceptación por parte de los ciudadanos de una concepción política de la justicia y hace uso de ideas del bien que se amoldan a ella. No se basa en una concepción completa del bien que arraiga en una doctrina comprehensiva.

24.2. Las partes, en su calidad de representantes de ciudadanos libres e iguales, actúan como fideicomisarios o guardianes. De este modo, al acordar los principios de justicia, deben asegurar los intereses fundamentales de aquellos a los que representan. Esto no quiere decir que las partes sean interesadas, muchos menos que sean egoístas, tal como suelen entenderse estas palabras. Tampoco quiere decir que lo sean los ciudadanos de la sociedad ante quienes son responsables las partes. Es cierto que las partes no hacen directamente suyos los intereses de las personas representadas por otras partes. Pero que la gente sea interesada, o incluso egoísta, depende del contenido de sus fines últimos; de que sus intereses estén puestos en ellos mismos, en su propia riqueza y posición, en su propio poder y prestigio. Al obrar responsablemente como fideicomisarios para asegurar los intereses fundamentales de las personas en su libertad e igualdad —en las condiciones adecuadas para el desarrollo y el ejercicio de sus facultades morales y la efectiva promoción de su concepción del bien de forma equitativa para con los demás—, las partes no conciben a los que representan como egoístas o interesados. Ciertamente, esperamos, y de hecho deseamos, que las personas se cuiden de sus libertades y oportunidades, pues de ello depende que puedan alcanzar su bien. Pensamos que mostrarían falta de autorrespeto y debilidad de carácter si no lo hicieran.

El hecho de que las partes no hagan directamente suyos los intereses de los representados por otras partes refleja un aspecto esencial de las motivaciones, bastante acertadas, de los ciudadanos cuando están en juego cuestiones de justicia política que afectan a la estructura básica. Los profundos conflictos religiosos y morales caracterizan las circunstancias subjetivas de la justicia. Los que se implican en esos conflictos seguro que no son, en general, personas interesadas sino, más bien, personas que se ven a sí mismas defendiendo sus derechos y libertades básicos, derechos y liber-

tades que aseguran sus intereses legítimos y fundamentales. Por lo demás, estos conflictos pueden resultar extremadamente intratables y profundamente divisivos, a menudo mucho más que los conflictos sociales y económicos.

De forma análoga, si no somos capaces de apreciar la profundidad del conflicto entre doctrinas comprehensivas, tal como se presentan en el dominio político, es mucho menos probable que resulte convincente el intento de formular una concepción política razonable de la justicia con su idea de razón pública (§26). Pero no adelantemos acontecimientos.

§25. Constricciones formales y el velo de ignorancia

25.1. Recordemos una vez más (§6) que la posición original es un mecanismo de representación: modela, en primer lugar, lo que consideramos (aquí y ahora) como condiciones equitativas para los términos de la cooperación sobre los que hay que ponerse de acuerdo (condiciones que quedan reflejadas en la simetría de la situación de las partes); y, en segundo lugar, modela lo que consideramos (aquí y ahora) como restricciones razonables sobre las razones que pueden usarse para defender principios de justicia llamados a regular la estructura básica. Diversas constricciones formales del concepto de lo justo quedan modeladas en la posición original exigiendo a las partes que evalúen los principios de justicia desde un punto de vista convenientemente general. Por muy racional que pudiera resultarles a las partes favorecer principios ideados para promover los intereses determinados y conocidos de sus representados, en caso de tener la oportunidad de hacerlo, las constricciones de lo justo, unidas a los límites a la información (modelados por el velo de ignorancia), lo hacen imposible.[5]

Es un lugar común en filosofía moral exigir que los primeros principios sean generales y universales. Los principios son generales cuando es posible formularlos sin hacer uso de nombres propios o de descripciones definidas adaptadas. Son universales cuando pueden ser aplicados a todos los agentes morales sin inconsistencia o incoherencia contraproducente, en nuestro caso, a todos los ciudadanos de la sociedad en cuestión. La justicia

5. *Teoría* no usa la expresión «mecanismo de representación», pero en varios lugares hace las mismas observaciones que se hacen en este párrafo. Véase *Theory*, §4, págs. 16 y sig., págs. 18 y sig.; §20, págs. 104 y sig.; §24, págs. 119 y sig.; §78, pág. 453; §87, pág. 514.

como equidad requiere también, y esto es mucho menos común, que los primeros principios de la justicia política sean públicos. Esta condición se aplica a las concepciones políticas, no a las concepciones morales en general; que se aplique a estas últimas es una cuestión aparte. En el caso de las concepciones políticas para la estructura básica parece apropiada la condición de publicidad. Significa que las partes en la posición original, al evaluar los principios, deben tener en cuenta las consecuencias, sociales y psicológicas, del reconocimiento público por parte de los ciudadanos de que dichos principios son mutuamente aceptados y regulan efectivamente la estructura básica. Esas consecuencias son importantes en el argumento desde la posición original, según veremos a su debido tiempo.

25.2. Aunque el argumento desde la posición original podría presentarse formalmente, yo uso la idea de la posición original como una manera natural y vívida de mostrar el tipo de razonamiento que pueden emplear las partes. Muchas cuestiones sobre la posición original se responden a sí mismas si recordamos esto y la vemos como un mecanismo de representación que modela las constricciones razonables que limitan las razones a las que pueden apelar las partes en cuanto representantes racionales. ¿Es dicha posición una asamblea general que incluye por un momento a todo aquel que viva en una cierta época? No. ¿Es una reunión de todas las personas reales o posibles? Rotundamente no. ¿Podemos entrar en ella, por así decir, y si podemos, cuándo? Podemos entrar en ella en cualquier momento. ¿Cómo? Sencillamente razonando de acuerdo con las constricciones modeladas, aduciendo sólo las razones permitidas por dichas constricciones.

Es esencial que las partes, siendo como son representantes racionales, lleguen al mismo juicio acerca de qué principios adoptar. Esto hace que pueda alcanzarse un acuerdo unánime. El velo de ignorancia consigue este resultado circunscribiendo a las partes al mismo cuerpo de hechos generales (los hechos presentemente aceptados de la teoría social [§26]) y a la misma información sobre las circunstancias generales de la sociedad: que existe bajo las circunstancias de la justicia, tanto objetivas como subjetivas, y que se dan condiciones razonablemente favorables que hacen posible una democracia constitucional (§13.5).

Junto con otras condiciones propias de la posición original, el velo de ignorancia elimina las diferencias en punto a ventajas de negociación, de tal manera que, en este y en otros aspectos, las partes están simétricamente situadas. Los ciudadanos están representados solamente como personas libres e iguales: como personas que poseen, en el grado mínimo suficiente,

las dos facultades morales y otras capacidades que les permiten ser miembros normalmente cooperativos de la sociedad durante toda una vida. Al situar simétricamente a las partes, la posición original respeta el precepto básico de la igualdad formal, o el principio de equidad de Sidgwick: los similares en todos los aspectos relevantes han de ser tratados similarmente. Satisfecho este precepto, la posición original es equitativa.

25.3. Suponemos que las partes son racionales, donde la racionalidad (a diferencia de la razonabilidad) se entiende como es habitual hacerlo en economía. Así, las partes son racionales en el sentido de que pueden ordenar sus fines últimos de forma consistente; deliberan guiadas por principios tales como: adoptar los medios más eficaces para los propios fines; seleccionar la alternativa que con mayor probabilidad promoverá esos fines; programar las actividades de tal modo que, *ceteris paribus*, pueda satisfacerse un número mayor de fines, y no menor.

Hay —cáigase en la cuenta— una importante modificación en esta idea de racionalidad con respecto a ciertas psicologías especiales,[6] que incluyen la propensión a la envidia y el rencor, una aversión particularmente alta al riesgo y la incertidumbre, y una fuerte voluntad de dominio y de ejercer poder sobre los demás. Las partes (en contraste con las personas de la sociedad) no están movidas por esos deseos e inclinaciones. Recordemos que depende de nosotros, de ustedes y de mí, que estamos elaborando la justicia como equidad, el describir las partes (como personas artificiales en nuestro mecanismo de representación) como mejor convenga a nuestro objetivo de desarrollar una concepción política de la justicia. Puesto que la envidia, por ejemplo, se considera por lo general como algo a evitar y temer, al menos cuando se hace intensa, parece deseable —de ser posible— que la elección de principios no se vea influida por este rasgo.[7] Así que estipulamos que las partes no estén influidas por esas psicologías a la hora de intentar asegurar el bien de aquellos a los que representan.

25.4. Puesto que el velo de ignorancia impide que las partes conozcan las doctrinas y concepciones (comprehensivas) del bien de las personas a las que representan, éstas deben tener alguna otra razón para decidir qué principios seleccionan en la posición original. Aquí afrontamos un problema serio: a menos que podamos configurar la posición original de tal modo

6. Véase *Theory*, §25, págs. 123 y sigs.
7. Véase *Theory*, §80, pág. 465.

que las partes puedan convenir en los principios de justicia movidos por las razones adecuadas, la justicia como equidad no podrá llevarse a cabo.

Resolver este problema es una de las razones por las que introdujimos la idea de los bienes primarios y enumeramos una lista de elementos comprendidos bajo esa rúbrica (§17.2). Como vimos, esos bienes se identifican preguntando qué condiciones sociales y medios de uso universal son por lo general necesarios para permitir a los ciudadanos, considerados libres e iguales, desarrollar propiamente y ejercer plenamente sus dos facultades morales, y realizar sus concepciones particulares del bien. Los bienes primarios, decíamos, son cosas que las personas necesitan en su calidad de ciudadanos, más que como seres humanos al margen de toda concepción normativa. Aquí es la concepción política, y no una doctrina moral comprehensiva, la que ayuda a especificar esas necesidades y requisitos.

25.5 Para terminar, veamos una cuestión básica sobre el argumento desde la posición original. Dividimos este argumento en dos partes.[8] Decíamos más arriba que los representantes mismos no están dominados por psicologías especiales: en la primera parte del argumento decimos que ellos piensan lo mismo de las personas a las que representan. Su razonamiento pretende seleccionar los principios de justicia que mejor aseguran el bien de esas personas, sus intereses fundamentales, ignorando cualquier inclinación que pudiera surgir de la envidia o de una especial aversión a la incertidumbre, y cosas por el estilo. (La aversión a la incertidumbre se discute en §31.)

En la segunda parte del argumento, que abordamos en la quinta parte, los representantes consideran la psicología de los ciudadanos en la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad, es decir, la psicología de la gente que crece y vive en una sociedad en la que los dos principios de justicia (los principios que ellos han seleccionado) regulan efectivamente la estructura básica y en la que este hecho es públicamente reconocido. En esa parte, la cuestión será la de si una estructura básica así regulada genera realmente en los ciudadanos un alto grado de envidia y rencor excusables,[9] o una voluntad de dominio y otras cosas por el estilo. Si lo hace, el sentido de la justicia de los ciudadanos seguramente será débil o quedará anulado con demasiada frecuencia por actitudes que arraigan en las psicologías especia-

8. *Theory*, §25, pág. 124; §76, pág. 441; §80, pág. 465.
9. Véase *Teoría*, §81.

les. Demasiado a menudo son violadas las instituciones justas y los principios de justicia que resultan seleccionados no consiguen generar su propio respaldo. La correspondiente sociedad bien ordenada es inestable. Así pues, las partes tienen que reconsiderar los principios acordados y examinar si merece la pena, en conjunto, adoptar otros principios. Si los principios ya seleccionados resultan ser (suficientemente) estables, entonces el argumento es completo.[10]

§26. La idea de razón pública

26.1. Al presentar el argumento en favor de los dos principios hemos de referirnos al conocimiento general de la teoría social y la psicología humana que tienen las partes. Pero ¿cómo se determina ese conocimiento? Debe de quedar fijado por ustedes y por mí a medida que vayamos elaborando la justicia como equidad. Somos nosotros quienes tenemos que decir lo que deben saber las partes en función de los propósitos que nos marcamos al desarrollar una concepción política de la justicia que pueda ser, esperamos, el foco de un consenso entrecruzado razonable y, por tanto, una base pública de justificación.

Para que un acuerdo sobre los principios de justicia sea efectivo, y sirva de apoyo a una base pública de justificación, debe haber un acuerdo colateral sobre las pautas de investigación pública y sobre los criterios para decidir qué tipo de información y conocimiento es relevante a la hora de discutir cuestiones públicas, al menos cuando afectan a las esencias constitucionales y a las cuestiones de justicia básica (§13.6). El acuerdo original, pues, tiene dos partes:

1) primero, un acuerdo sobre los principios de justicia política para la estructura básica (por ejemplo, los de la justicia como equidad); y

2) segundo, un acuerdo sobre los principios de razonamiento y sobre las reglas de evidencia a cuya luz deben decidir los ciudadanos si son apli-

10. Repárese aquí en que la estabilidad (suficiente) se impone como condición de una concepción razonable de la justicia política: dicha concepción debe ser capaz de generar su propio sentido de la justicia, un sentido tal que le sirva de apoyo suficientemente fuerte. En la quinta parte abordamos esta idea de estabilidad. Mientras tanto, no confundamos este sentido de estabilidad con la estabilidad de un *modus vivendi*, o con la estabilidad entendida como equilibrio de fuerzas políticas.

cables los principios de justicia, cuándo y en qué medida quedan satisfechos y qué leyes y políticas los realizan mejor en las condiciones sociales existentes.

26.2. Enfrentados al hecho del pluralismo razonable, y aceptado que, en materia de esencias constitucionales, las instituciones básicas y las políticas públicas deberían ser justificables ante todos los ciudadanos (según lo exige el principio liberal de legitimidad), permitimos que las partes tengan las creencias generales y pongan en práctica las formas de razonamiento que encontramos en el sentido común, y que asuman los métodos y conclusiones de la ciencia, cuando no admiten controversia. El principio de legitimidad hace que eso sea lo más apropiado y quizá la única forma de determinar el acuerdo colateral. Decimos así que las partes poseen esa clase de conocimiento general y que usan esas formas de razonamiento. Esto excluye la posibilidad de que las doctrinas religiosas y filosóficas comprehensivas (la verdad entera, por así decir) sean esgrimidas como razones públicas. Lo mismo ocurre con las elaboradas teorías económicas del equilibrio general y otras por el estilo, si están en disputa. Si hemos de hablar de razón pública, el conocimiento y los modos de razonamiento —las puras verdades ahora comunes y a disposición de todos los ciudadanos en general— que avalan la selección que las partes hacen de los principios deben ser accesibles a la común razón de los ciudadanos.[11] De lo contrario, la concepción política no será capaz de proporcionar una base de legitimidad política.

Esto no significa, sin embargo, que las doctrinas comprehensivas razonables no puedan ser introducidas en la razón pública y discutidas por ella.[12] Por lo general, la gente es libre de hacerlo. Ello tiene la ventaja de que los ciudadanos se informan los unos a los otros de sus puntos de partida, por decirlo de algún modo, y de la base desde la que apoyan la concepción política pública de la justicia. Todo esto puede tener consecuen-

11. Suponemos así que las partes aceptan los cuatro hechos generales de la sociología política expuestos en §11.3.

12. Podemos llamar a esto la «concepción amplia» de la razón pública a diferencia de la concepción más restringida de la misma, denominada «concepción incluyente» en *El liberalismo político*, conferencia VI, §8. La diferencia es que la concepción incluyente permite que las doctrinas comprehensivas sean introducidas sólo en circunstancias no ideales, como es el caso de la esclavitud en el Sur prebélico y el movimiento de los derechos civiles en la década de 1960 y posteriormente. La idea de la razón pública se desarrolla con más profundidad en «The Idea of Public Reason Revisited».

cias deseables y puede robustecer las fuerzas que coadyuvan a la estabilidad. También es menos restrictivo y ofrece a los ciudadanos una comprensión más profunda de sus diversos puntos de vista. No obstante, aunque podamos introducir nuestra doctrina comprehensiva, el deber de civilidad nos exige que, a su debido tiempo, defendamos la legislación y las políticas públicas que apoyamos apelando a razones públicas o a los valores políticos amparados en la concepción política de la justicia (o en cualquiera de las pertenecientes a una familia aceptable de dichas concepciones).

Un motivo para introducir la idea de razón pública es éste: si bien el poder político es siempre coercitivo —respaldado como está por el monopolio gubernamental de la fuerza legal—, en una sociedad democrática es a la vez el poder del público, es decir, el poder de ciudadanos libres e iguales considerados como una corporación. Pero si cada ciudadano comparte por igual el poder político, entonces, en la medida de lo posible, el poder político debería ejercerse, al menos cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, de maneras que todos los ciudadanos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón. Éste es el principio de legitimidad política que ha de satisfacer la justicia como equidad.

Así pues, los ciudadanos tienen que ser capaces de presentarse mutuamente razones públicamente aceptables, que expliquen sus concepciones políticas en los casos que suscitan cuestiones políticas fundamentales. Esto significa que nuestras razones deberían estar comprendidas en los valores políticos expresados por una concepción política de la justicia. Si las personas libres e iguales tienen que cooperar políticamente sobre una base de respeto mutuo, debemos justificar mediante la razón pública el uso que hacemos de nuestro poder político corporativo y coercitivo, allí donde están en juego esas cuestiones esenciales.

Aquí sólo nos interesa el modo en que la idea de razón pública tiene validez para las cuestiones acerca de las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica. Las cuestiones legislativas en su mayor parte no conciernen a esos problemas, aunque a menudo los implican. Es el caso, por ejemplo, de la legislación fiscal y las leyes que regulan la propiedad; de la legislación sobre protección del medio ambiente y control de la contaminación; de las leyes que establecen la creación de parques nacionales o la dotación de fondos para museos y para el desarrollo de las artes. Una interpretación satisfactoria de la razón pública mostraría de qué modo difieren estas cuestiones de las cuestiones fundamentales, y por qué las restric-

ciones impuestas por la razón pública no se aplican a ellas o, si lo hacen, al menos no de la misma forma o tan rigurosamente.[13]

26.3. Los valores políticos expresados por la justicia como equidad, en su calidad de concepción política, son de dos clases, emparejada cada una con una de las dos partes del acuerdo original, tal como lo hemos formulado más arriba (§26.1).

a) La primera clase —los valores de la justicia política— está comprendida en los principios de justicia para la estructura básica. Incluye los valores de igual libertad política y civil; la equitativa igualdad de oportunidades; la igualdad social y la reciprocidad (expresadas por el principio de diferencia), y así sucesivamente.

b) La segunda clase de valores políticos —los valores de la razón pública— está comprendida en las pautas de investigación pública y en las pautas que guían los pasos que hay que dar para asegurar que la investigación sea libre y pública amén de informada y razonable. Incluye no sólo el uso apropiado de los conceptos fundamentales del juicio, la inferencia y la evidencia, sino también las virtudes de la razonabilidad y la imparcialidad que se manifiestan en la adhesión a los criterios y procedimientos del conocimiento de sentido común y a los métodos y conclusiones de la ciencia, cuando no son controvertidos. Estos valores reflejan un ideal de ciudadanía: nuestra disposición a dejar resueltos los problemas políticos fundamentales de modo que los demás, siendo como son libres e iguales, puedan reconocer como razonables y racionales. Este ideal da lugar a un deber de civilidad pública (§33), un aspecto del cual, cuando están implicadas las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, nos impele a razonar dentro de los límites fijados por el principio de legitimidad.

En suma, la razón pública es la forma de razonamiento propia de ciudadanos iguales que se imponen a sí mismos, como cuerpo colectivo, reglas

13. Si decimos que una justificación está públicamente fundada cuando está basada exclusivamente en valores políticos amparados en la concepción política de la justicia, entonces buscamos justificaciones públicamente fundadas para las cuestiones que afectan a las esencias constitucionales y a las cuestiones básicas de la justicia distributiva, pero en general no para todas aquellas cuestiones que ha de resolver el legislativo dentro de un marco constitucional. Deberíamos distinguir, pues, entre estos dos casos, alcanzable (esperamos) y deseable el primero, ni alcanzable ni deseable el segundo. Estoy en deuda con T. M. Scanlon y Peter de Marneffe por haberme señalado la importancia de esta distinción.

que cuentan con el respaldo del poder del Estado. Como hemos dicho, las pautas de investigación y los métodos de razonamiento compartidos hacen a esa razón pública, al tiempo que la libertad de expresión y pensamiento en un régimen constitucional hacen a esa razón libre. Por el contrario, la razón no pública es la razón propia de los individuos y las asociaciones dentro de la sociedad: les sirve de guía para deliberar de modo bastante adecuado a la hora de tomar sus decisiones personales y colectivas. Las razones no públicas de las iglesias y las universidades, de las sociedades científicas y los clubes privados, son razones que difieren. Estas asociaciones tienen objetivos y propósitos diversos y, dentro de los límites de la justicia política, tienen perfecto derecho a concebirse a sí mismas como crean conveniente.

26.4. Elaboremos este último punto y consideremos la distinción entre razón pública y razón no pública. Para obrar razonable y responsablemente, tanto las corporaciones como los individuos necesitan algún modo reconocido de razonar sobre lo que se debe hacer. Esto vale para el gobierno y sus ciudadanos considerados como una corporación, y también para asociaciones tales como las empresas y los sindicatos, las universidades y las iglesias. Decimos que los modos reconocidos de razonamiento de las asociaciones son públicos con respecto a sus miembros, pero no públicos con respecto a la sociedad política y, por lo tanto, no públicos con respecto a los ciudadanos en general.

Todos los modos de razonamiento —ya sean individuales, asociativos o políticos— deben aceptar ciertos elementos comunes: principios de inferencia y reglas de evidencia; deben incorporar los conceptos fundamentales de juicio, inferencia y evidencia, e incluir patrones de corrección y criterios de verdad. De lo contrario, no serían modos de razonamiento sino otra cosa: mera retórica o artificios de persuasión. La capacidad de aprender y de aplicar esos conceptos y principios es parte de nuestra común razón humana. Nos importa la razón, no simplemente el discurso.

No obstante, son admisibles diferentes procedimientos y métodos según las diferentes concepciones que de sí mismos tengan los individuos y las corporaciones, y dadas las diferentes condiciones bajo las que se lleva a cabo su razonamiento así como las diferentes constricciones a las que su razonamiento está realmente sujeto. A modo de ilustración: las reglas para ponderar la evidencia en un tribunal de justicia —las reglas relativas al testimonio de oídas y las que exigen que la culpabilidad del acusado se establezca más allá de toda duda razonable— son adecuadas para el papel especial que cumplen los tribunales. Estas reglas son diferentes de las reglas

de evidencia usadas por una sociedad científica; además, las diferentes corporaciones reconocen como relevantes o vinculantes diferentes autoridades. Pensemos en las diferencias entre un concilio eclesiástico que discute un asunto de doctrina teológica, una facultad universitaria que debate su política educativa y una reunión de una asociación científica que trata de evaluar el daño público de un accidente nuclear. Los criterios y métodos de razón pública de estas asociaciones dependen en parte de cómo se entienda la naturaleza (el propósito y el objeto) de cada asociación y de las condiciones bajo las cuales persiguen sus metas.

En una sociedad democrática se acepta libremente la autoridad no pública, como podemos ver, por ejemplo, en la autoridad de las iglesias sobre sus miembros. En el caso de la autoridad eclesiástica, puesto que la apostasía y la herejía no son ofensas legales, los que ya no son capaces de reconocer la autoridad de una iglesia pueden dejar de ser miembros sin entrar en colisión con el poder del Estado. También aceptamos libremente cualesquiera concepciones religiosas, filosóficas o morales comprehensivas que podamos abrazar; porque dada la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, nos imponemos a nosotros mismos cualquier doctrina semejante, políticamente hablando. Con esto no pretendo decir que lo hagamos mediante un acto de libre elección, como si dijéramos al margen de cualquier lealtad y compromiso, adhesión y simpatía previos. Quiero decir que, en nuestra calidad de ciudadanos libres e iguales, que defendamos esas concepciones es algo que hacemos en virtud de nuestra competencia política, competencia que viene determinada por los derechos y libertades constitucionales básicos (§7.4-5).

26.5. En contraste con las asociaciones dentro de la sociedad, no hay forma de eludir el poder del gobierno más que abandonando el territorio del Estado. Esto no lo cambia el hecho de que dicho poder esté guiado por la razón pública de un modo adecuado al cuerpo omniinclusivo de ciudadanos de una sociedad democrática. Por lo general, sin embargo, abandonar es un gran paso: implica abandonar la sociedad y la cultura en la que nos hemos criado, la sociedad y la cultura cuyo lenguaje usamos al hablar y pensar para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, para entender nuestros objetivos, metas y valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, costumbres y convenciones dependemos para encontrar nuestro lugar en nuestro mundo social. En gran medida confirmamos esta sociedad y esta cultura de las cuales tenemos un conocimiento íntimo e inexpresable, aun cuando haya muchas cosas de ellas que podemos cuestionar e incluso rechazar.

La autoridad del Estado no puede ser, pues, libremente aceptada en el sentido de que los vínculos de la sociedad y la cultura, de la historia y el lugar social de origen, empiezan tan pronto a configurar nuestra vida y son normalmente tan fuertes que el derecho de emigración (adecuadamente matizado)[14] no basta para hacer que la aceptación de su autoridad sea libre, en sentido político, al modo en que la libertad de conciencia basta para hacer que la aceptación de la autoridad eclesiástica sea libre, en sentido político.[15] No obstante, en el transcurso de la vida, podemos llegar a aceptar libremente, como resultado del pensamiento reflexivo y del juicio razonado, los ideales, principios y patrones que definen nuestros derechos y libertades básicos, y que efectivamente guían y moderan el poder político al que estamos sujetos. Éste es el límite externo de nuestra libertad.

Estos contrastes entre la razón pública y la no pública (la razón de las asociaciones) son significativos. Muestran que el liberalismo político no concibe la sociedad política como una asociación. Muy al contrario, insiste en la distinción entre una sociedad política y una asociación. Las asociaciones dentro de la sociedad pueden ser comunidades unidas en torno a fines últimos compartidos; de hecho, esto es esencial: si no fuera así, la vida social perdería su sentido.

§27. La primera comparación fundamental

27.1. Con el análisis precedente (§§23-26) concluye nuestra breve descripción de la configuración de la posición original. Ahora comenzamos el segundo tema de esta parte, a saber, el razonamiento de las partes en defensa de los dos principios de justicia. Este razonamiento se organiza en dos comparaciones fundamentales.[16] Esto nos permite separar las razones

14. No discutiré estos matices. Pienso, por ejemplo, en que aquellos cuya culpabilidad de ciertos delitos suficientemente serios ha sido convenientemente probada pueden no estar autorizados a emigrar hasta que hayan cumplido la condena.

15. No quiero decir más que, para defender los principios de la justicia política, no vale con decir a los que los cuestionan: Usted siempre puede abandonar el país. Esta analogía puede valer para las asociaciones pero no para la sociedad política en sí misma. Éste es otro caso en el que queda clara la diferencia entre la sociedad política y las asociaciones dentro de ella.

16. Esta forma de organizar el razonamiento en defensa de los dos principios la esbozé por primera vez en «Reply to Alexander and Musgrave», en *Quarterly Journal of Economics* 88 (noviembre de 1974), §§III-VI, págs. 639-653, reimpreso en *Collected Papers*.

que llevan a las partes a seleccionar el principio de diferencia de las razones que las llevan a seleccionar el principio de las libertades básicas iguales. Pese a la similitud formal entre el principio de diferencia como principio de justicia distributiva y la regla maximin como regla práctica para la decisión bajo incertidumbre (formulada más abajo en §28.1), el razonamiento en defensa del principio de diferencia no descansa en esta regla. La similitud formal es engañosa.[17]

Prosigamos: asumimos que las partes razonan comparando alternativas de a dos cada vez. Empiezan con los dos principios de justicia y comparan esos principios con las otras alternativas disponibles en la lista. Si los dos principios son respaldados por un balance más robusto de razones en cada una de las comparaciones, el argumento queda completo y dichos principios son adoptados. En cada comparación puede haber razones, posiblemente robustas, en favor y en contra de cada una de ambas alternativas. Con todo, puede quedar claro que el balance de razones favorece a una alternativa sobre la otra. Dicho llanamente, un argumento en favor de los dos principios depende del juicio —del juicio sobre el balance de razones—, y es asimismo relativo a una lista dada. No decimos que los dos principios serían aceptados a la vista de una lista completa o de cualquier lista posible.[18] Pretender eso sería excesivo, y yo no propongo aquí un argumento general.

Las dos comparaciones que discutiremos no son, pues, más que una pequeña parte del argumento que sería necesario para proporcionar un argumento razonablemente concluyente en favor de los dos principios de justicia. Esto se debe a que los dos principios son comparados, de forma diferente cada vez, con el principio de utilidad media, y la comparación muestra, en el mejor de los casos, su superioridad sobre dicho principio. La primera comparación, que ofrece el razonamiento en favor del primer principio, es —pienso yo— bastante concluyente; la segunda comparación, que ofrece el razonamiento en favor del principio de diferencia, es menos concluyente. Da como resultado un balance más delicado de consideraciones menos decisivas. No obstante, pese al limitado alcance de este argumento en dos partes, es instructivo en punto a sugerir cómo podemos proceder en otras comparaciones para poner de relieve los méritos de los dos principios.

27.2. Las dos comparaciones surgen del siguiente modo. En la historia del pensamiento democrático hay dos ideas de sociedad que ocupan un lu-

17. No haber sabido explicar esto fue un fallo serio de *Teoría*.
18. Véase *Theory*, §87, pág. 509.

gar prominente: una es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales; la otra es la idea de la sociedad como un sistema social organizado de tal modo que produzca el mayor bien agregado a todos sus miembros, donde ese bien es un bien completo determinado por una doctrina comprehensiva. La tradición del contrato social elabora la primera idea; la tradición utilitarista es un caso especial de la segunda.

Entre estas dos tradiciones hay un contraste básico: la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social incluye de forma bastante natural, por su misma definición, las ideas de igualdad (la igualdad de derechos y libertades básicos, y la de oportunidades equitativas) y de reciprocidad (de la que es un ejemplo el principio de diferencia). Por el contrario, la idea de sociedad organizada para producir el mayor bien expresa un principio maximizador y agregativo de la justicia política. En el utilitarismo, las ideas de igualdad y de reciprocidad sólo se contemplan indirectamente, como algo que normalmente se considera necesario para maximizar la suma del bienestar social. Las dos comparaciones giran en torno a este contraste; la primera pone de manifiesto la ventaja de los dos principios con respecto a la igualdad; la segunda, su ventaja con respecto a la reciprocidad o mutualidad.

Como dije anteriormente, al presentar el argumento en favor de los dos principios de justicia mediante estas dos comparaciones, las razones específicamente favorables a las libertades básicas iguales quedan separadas de las razones específicamente favorables al principio de diferencia. Dada esta separación, la situación no es la que uno pudiera haber pensado. La primera comparación, que usa las directrices de la regla maximin para la decisión bajo incertidumbre, es bastante decisiva para la defensa de los derechos y libertades básicos iguales; pero esas mismas directrices prestan poco apoyo al principio de diferencia. De hecho, cuando formulemos la segunda comparación no recurriremos a ellas en absoluto.

27.3. En la primera comparación, los dos principios de justicia, tomados como una unidad, se comparan con el principio de la utilidad media como único principio de justicia. El principio de la utilidad media dice que las instituciones de la estructura básica tienen que estar dispuestas de tal modo que maximicen el bienestar medio de los miembros de la sociedad, comenzando en el momento presente y extendiéndose hasta el futuro previsible.

La segunda comparación fundamental es la comparación en la que los dos principios, de nuevo tomados como una unidad, se comparan con una

alternativa que resulta de sustituir el principio de diferencia por el principio de utilidad media (combinado con un mínimo social estipulado). En todos los demás aspectos, los dos principios de justicia permanecen inalterados. En la segunda comparación, pues, los principios previos al principio de diferencia ya han sido aceptados y las partes tienen que seleccionar un principio para regular las desigualdades económicas y sociales (las diferencias en las perspectivas de los ciudadanos para un ciclo completo de vida) en una sociedad en la que se asume que esos principios previos regulan efectivamente la estructura básica. Esto significa que las personas se conciben ya a sí mismas como ciudadanos libres e iguales de una sociedad democrática, cosa que deben tener en cuenta las partes.

27.4. La primera comparación es la más fundamental porque el objetivo de la justicia como equidad es elaborar una concepción de la justicia política alternativa a las concepciones del utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo (el primero ha sido particularmente dominante en nuestra tradición política), y al mismo tiempo encontrar una base moral más apropiada para las instituciones de una sociedad democrática moderna. En parte quedaría ya alcanzado este objetivo si los dos principios salieran ganando en la primera comparación; pero si salieran perdiendo, todo estaría perdido. La primera comparación es también esencial para dar la réplica a las recientes concepciones libertarias, como podemos llamarlas, de Buchanan, Gauthier y Nozick (véase §6, n. 16), siendo explícitamente contractualistas las dos primeras.

La primera comparación con el principio de utilidad media es importante por otra razón: ilustra el modo en que proceden los argumentos desde la posición original y proporciona un caso bastante sencillo que pone de manifiesto la naturaleza de esos argumentos. Examinarlos nos prepara para la segunda comparación, que dispensa un balance menos decisivo de razones.

§28. La estructura del argumento y la regla maximin

28.1. Formulemos, primero, la regla maximin: nos dice que identifiquemos el peor resultado de cada alternativa disponible y que adoptemos, seguidamente, la alternativa cuyo peor resultado es mejor que los peores resultados de todas las demás alternativas. Para seguir esta regla al seleccionar principios de justicia para la estructura básica nos fijamos en las

peores posiciones sociales que tendrían lugar cuando dicha estructura estuviera efectivamente regulada por aquellos principios bajo diversas circunstancias. Quedará más claro lo que esto significa si contemplamos el argumento desde la posición original en la primera comparación.[19]

Podemos describir el argumento del modo siguiente:

i) Si hay ciertas condiciones en las que es racional guiarse por la regla maximin cuando se acuerdan principios de justicia para la estructura básica, entonces, en esas condiciones, se acordarían los dos principios de justicia en vez del principio de utilidad media.

ii) Hay ciertas condiciones, tres en particular, tales que, cuando se cumplen, es racional guiarse por la regla maximin cuando tratamos de acordar principios de justicia para la estructura básica.

iii) Esas tres condiciones se cumplen en la posición original.

iv) Por consiguiente, los dos principios serían acordados por las partes en vez del principio de utilidad media.

Aunque podría disputarse cada una de las premisas (i)-(iii), por el momento asumamos que (i) es aceptable. Es (iii) la que reclama mayor explicación; pero (ii) también requiere un comentario, así que empecemos con (ii).

28.2. Examinemos las tres condiciones que acabamos de mencionar en (ii).[20]

a) Puesto que la regla maximin no toma en cuenta las probabilidades, es decir, cuán probable es que se den las circunstancias para que se mate-

19. *Theory*, §26, págs. 132-135. Como muestra la discusión de esta y las próximas secciones, la regla maximin nunca se propuso, como algunos parecen haber pensado, como principio general de decisión racional para todos los casos de riesgo e incertidumbre. Véase, por ejemplo, J. C. Harsanyi, en su reseña, «Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?», en *American Political Science Review*, 69 (1975), págs. 594-606, y reimpreso en sus *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, Dordrecht, D. Reidel Pub. Co., 1976. Semejante propuesta sería sencillamente irracional, como arguye Harsanyi, págs. 39 y sig. Sobre este punto no hubo, ni hay, desacuerdo. La única cuestión es si, dadas las condiciones extremadamente especiales, en realidad únicas, de la posición original, la regla maximin es una útil regla heurística práctica para uso de las partes a la hora de organizar sus deliberaciones.

20. Aquí seguimos a William Fellner, *Probability and Profit*, Homewood, Ill., R. D. Irwin, 1965, págs. 140-142.

rialicen los peores resultados respectivos, la primera condición es que las partes no tienen ningún modo fiable de estimar las probabilidades de las posibles circunstancias sociales que afectan a los intereses fundamentales de las personas a las que representan. Esta condición se cumple plenamente cuando el concepto de probabilidad ni siquiera se aplica.

b) Puesto que la regla maximin obliga a las partes a evaluar las alternativas sólo por sus peores resultados posibles, debe ser racional para las partes, que actúan como fideicomisarios, no prestar demasiada atención a lo que podría ganarse más allá de lo que puede ser garantizado (para aquellos a los que representan) adoptando la alternativa cuyo peor resultado es mejor que los peores resultados de todas las demás alternativas. Llamemos a este mejor resultado peor el «nivel garantizable». La segunda condición se cumple, pues, cuando el nivel garantizable es él mismo bastante satisfactorio. Se cumple plenamente cuando ese nivel es completamente satisfactorio.

c) Puesto que la regla maximin obliga a las partes a evitar las alternativas cuyos peores resultados están por debajo del nivel garantizable, la tercera condición se cumple cuando los peores resultados de todas las demás alternativas están significativamente por debajo del nivel garantizable. Cuando esos resultados están muy por debajo de ese nivel y son totalmente intolerables, y deben ser evitados si es posible, entonces se cumple plenamente la tercera condición.

28.3. Tres comentarios sobre estas condiciones. En primer lugar, el hecho de que, en estas condiciones, nos guiemos por la regla maximin es compatible con el familiar principio de la maximización de la satisfacción de los intereses propios, o del bien (racional). El uso de las partes de la regla para organizar sus deliberaciones de ningún modo viola este familiar principio de racionalidad. Antes bien, las partes deciden de acuerdo con ese principio y usan la regla para guiarse en las circunstancias extremadamente inusuales, si no únicas, de la posición original, cuando lo que se traen entre manos es de tan fundamental importancia.

Conste, sin embargo, esta advertencia: el argumento guiado por la regla se ajusta a la idea de que los agentes racionales maximizan su utilidad esperada, pero sólo si esa utilidad esperada se concibe vacía de contenido sustantivo. Es decir, no significa placer esperado, o estado placentero de conciencia (Sidgwick), o satisfacción. La utilidad esperada es una idea puramente formal determinada por una regla o una función matemática. Como tal, la regla o función representa simplemente el orden, o clasificación, en que las alternativas se juzgan mejores o peores en punto a satisfacer los

intereses fundamentales de los agentes, que en este caso son los intereses de ciudadanos libres e iguales (§31).

Un segundo comentario es que no es necesario que se cumplan plenamente todas o cualquiera de las condiciones para que la regla maximin sea un modo sensato de organizar la deliberación. Porque si se cumpliera plenamente la tercera condición, ello bastaría para que entrase en juego la regla maximin, siempre que el nivel garantizable fuese razonablemente satisfactorio y que la primera condición se cumpliera al menos parcialmente. Sin embargo, en la primera comparación la primera condición tiene un papel relativamente menor. Como veremos, lo crucial es que las condiciones segunda y tercera se cumplan en un alto grado.

Finalmente, no es esencial que las partes usen la regla maximin en la posición original. No es más que una útil herramienta heurística. Centrarse en los peores resultados tiene la ventaja de forzarnos a considerar cuáles son realmente nuestros intereses fundamentales cuando se trata de diseñar la estructura básica. No es ésta una cuestión que nos planteemos a menudo en la vida cotidiana, si es que nos la planteamos alguna vez. Parte del interés de la posición original radica en que nos fuerza a plantear esa cuestión y, lo que es más, a hacerlo en una situación extremadamente especial que le confiere un sentido definido.

28.4. Pasemos ahora a analizar por qué las condiciones segunda y tercera se cumplen en un alto grado para las partes, dada su situación en la posición original.

La segunda condición se cumple porque el nivel garantizable es bastante satisfactorio. ¿Cuál es ese nivel? Es la situación de los miembros menos aventajados de la sociedad bien ordenada que resulta de la plena realización de los dos principios de justicia (en condiciones razonablemente favorables). La justicia como equidad afirma que una sociedad bien ordenada regulada por los dos principios de justicia es un mundo político y social altamente satisfactorio. Y nosotros trataremos de defender esta afirmación en la cuarta parte. Este aspecto básico del nivel garantizable es crucial para el argumento.[21]

21. Este importante aspecto del nivel garantizable, aunque quizás obvio, nunca se formuló expresamente en *Teoría*. Esta omisión llevó a algunos a pensar que el nivel garantizable era un nivel natural, no social, por debajo del cual la utilidad individual caía aceleradamente hasta, digamos, menos infinito. Así esperaban poder explicar por qué *Teoría* usaba la regla maximin aun cuando rechazaran la idea de semejante nivel natural o no social. Pero, como muestra el texto, no era ésa la intención. Véase la discusión de Joshua Cohen en «Democratic Equality», en *Ethics*, 99 (julio de 1989), págs. 733 y sig.

La tercera condición se cumple dado el supuesto que hacemos de que hay circunstancias sociales realistas, incluso con condiciones razonablemente favorables, bajo las cuales el principio de utilidad requeriría, o permitiría, que los derechos y libertades básicos de algunos fueran restringidos de varias maneras, o incluso conculcados enteramente, en aras de un mayor beneficio para otros o para la sociedad en su conjunto. Estas circunstancias se encuentran entre las posibilidades contra las que las partes deben ponerse en guardia en nombre de aquellos a los que representan.

Los utilitaristas pueden cuestionar ese supuesto. Pero para defenderlo no necesitamos apelar a conculcaciones drásticas de la libertad tales como la esclavitud y la servidumbre, o la opresiva persecución religiosa. Consideremos en cambio un posible balance de ventajas sociales para una gran mayoría derivado de limitar las libertades políticas y las libertades religiosas de pequeñas y débiles minorías.[22] El principio de la utilidad media parece permitir posibles resultados que las partes, en cuanto fideicomisarios, deben considerar totalmente inaceptables e intolerables. Así pues, la tercera condición se cumple en un alto grado.

§29. El argumento que acentúa la tercera condición

29.1. Obsérvese que, aunque no hemos discutido la primera condición (la que hace que las partes descarten las estimaciones de probabilidad, en

22. Para bloquear esta clase de argumento algunos utilitaristas han impuesto restricciones al tipo de ventajas para los individuos relevantes para su función de utilidad. Por ejemplo, Harsanyi, en su ensayo «Morality and the Theory of Rational Behavior», en Sen y Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, pág. 56, excluye lo que llama las preferencias antisociales, verbigracia, la malicia, la envidia, el resentimiento y los placeres de la crueldad. Ahora bien, esto es una desviación fundamental respecto de la concepción utilitarista clásica (y tradicional) en la que todos los placeres, o la satisfacción de las preferencias presentes, independientemente de su origen, son intrínsecamente buenos. Cuando Harsanyi abandona esa concepción (una concepción que sostuvo en 1955 en su «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons», en *Journal of Political Economy*, 63, 1955, págs. 309-321, reimpreso en *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, *op. cit.*, págs. 18 y sigs.), nos debe una explicación de por qué hay ciertos placeres o satisfacciones que no cuentan. Con llamarlos antisociales no basta. Necesitamos saber de dónde vienen sus restricciones a las entradas en las funciones de utilidad y cómo se justifican. Hasta que no se responda a estas cuestiones dentro de un marco adecuadamente especificado que sea reconociblemente utilitarista, no podemos decidir si Harsanyi está autorizado a imponerlas. Uno podría preguntarse si en el fondo no habrá, tácita e inexpresada, una teoría de los derechos y libertades básicos, o un ideal no utilitarista.

vez de confiarse a ellas), tenemos un argumento poderoso en favor de los dos principios basado en el hecho de que las condiciones segunda y tercera se cumplen ambas en un alto grado. Este hecho proporciona el argumento más directo en favor de los dos principios en la primera comparación.

En esta comparación, pues, no ponemos el énfasis en la primera condición: asumimos que se cumple, no plenamente, sino sólo en un grado significativo. Procedemos así porque la primera condición plantea cuestiones difíciles de teoría de la probabilidad, cuestiones que, en la medida de lo posible, preferimos evitar. De ahí que estipulemos que el conocimiento y las creencias bien fundadas sobre probabilidades deben basarse, cuando menos, en ciertos hechos establecidos o en creencias sobre el mundo bien respaldadas empíricamente. Esto encaja con cualquier interpretación de la probabilidad, excepto con una interpretación subjetivista (o bayesiana) general. Decimos, pues, que las partes carecen de la información requerida, por lo que no pueden asignar probabilidades bien fundadas a la hora de seleccionar las alternativas.

La cuestión es ésta: las partes conocen los hechos generales de sentido común de la psicología humana y la sociología política. También saben que la sociedad en cuestión existe en las circunstancias de la justicia bajo condiciones razonablemente favorables. Se trata de condiciones que, siempre que exista voluntad política, hacen posible un régimen constitucional. Sin embargo, el que exista voluntad política dependerá de la cultura y las tradiciones políticas de la sociedad, de su composición religiosa y étnica, y de mucho más. Pueden existir condiciones favorables sin que las acompañe la voluntad política.[23] Así pues, saber que existen condiciones razonablemente favorables es demasiado poco para que las partes puedan establecer una distribución bien fundada de probabilidades sobre las formas de cultura y tradición política que pudieran darse. En la historia se registran más aristocracias y teocracias, más dictaduras y Estados de clase que democracias. Huelga decir que las partes no poseen este conocimiento particular. Sea como fuere, ¿acaso ello implica que esos otros resultados sean más probables que la democracia? Ciertamente, semejante especulación se halla muy lejos

23. Alemania, entre 1870 y 1945, es un ejemplo de un país donde existían condiciones razonablemente favorables —económicas, tecnológicas y recursos suficientes, una ciudadanía educada y otras cosas— pero donde faltaba por completo la voluntad política para un régimen democrático. Podría decirse lo mismo de Estados Unidos hoy día, si uno llega a la conclusión de que nuestro régimen constitucional, sólo en la forma, es ampliamente democrático.

del alcance del sentido común; en realidad, también del sentido poco común. Sobre la primera condición de la regla maximin, pues, no decimos más que se cumple de forma suficiente, de tal manera que no se pone en duda el argumento de la primera comparación que hace hincapié en las condiciones segunda y tercera.

29.2. El argumento que acentúa las condiciones segunda y tercera dice esencialmente lo siguiente: si es el caso, en verdad, que una sociedad bien ordenada regulada por los dos principios de justicia es una forma altamente satisfactoria de sociedad política que asegura los derechos y libertades básicos igualmente para todos (y representa así un nivel garantizable altamente satisfactorio), y si el principio de utilidad puede a veces permitir o, más aún, exigir la restricción o supresión de los derechos y libertades de algunos en aras de un agregado mayor de bienestar social, entonces las partes deben decidirse por los dos principios de justicia. Sólo de este modo (en la primera comparación) pueden obrar responsablemente como fideicomisarios: esto es, proteger de forma efectiva los intereses fundamentales de la persona a la que cada cual representa y, al mismo tiempo, asegurarse de que evitan posibilidades cuya realización sería absolutamente intolerable.

Este argumento depende de que las partes asuman que, dada la capacidad de aquellos a los que representan de ser personas libres e iguales y miembros plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda su vida, dichas personas jamás pondrían en peligro sus derechos y libertades básicos en la medida en que haya una alternativa satisfactoria y fácilmente accesible. ¿Qué intención podrían suponerles las partes a esas personas para hacer semejante cosa? ¿Acaso desean jugársela a fin de disponer de medios materiales cada vez más adecuados para lograr sus fines? Pero las partes, siendo como son representantes de ciudadanos concebidos como libres e iguales, no pueden para tal fin poner en peligro los derechos y libertades básicos de los ciudadanos. Su responsabilidad como fideicomisarios de los ciudadanos así concebidos no les permite echar a suertes los derechos y libertades básicos de esos ciudadanos.

29.3. Hay una última consideración que hacer sobre el argumento que parte de la tercera condición. Me explico: se entiende que las partes están adoptando un acuerdo; no se trata simplemente de que cada una por su lado haga la misma elección. Un acuerdo debe adoptarse de buena fe, es decir, no sólo con la plena intención de honrarlo sino también con una razo-

nable convicción de que uno será capaz de hacerlo.[24] La clase de cosas sobre las que podemos alcanzar un acuerdo está incluida en la clase de cosas que podemos elegir racionalmente, pero es menor que ésta última. Podemos decidir jugárnosla y al mismo tiempo tener la plena intención de hacer lo que esté en nuestra mano, si se diera mal la cosa, para recuperarnos.

Pero si adoptamos un acuerdo, hemos de aceptar el resultado y vivir con él haciendo honor al compromiso adquirido. Dado que, en ese caso, el contenido del acuerdo es que los principios de justicia sean mutuamente reconocidos y aceptados a perpetuidad (no hay una segunda oportunidad), respetar nuestro acuerdo (el que adopta nuestro representante según instrucciones nuestras) significa aplicar voluntariamente dichos principios como concepción pública de la justicia para la estructura básica y aceptar sus implicaciones en nuestro pensamiento y conducta a lo largo de toda la vida.

Dicho llanamente, pues, las partes deben sopesar lo que podemos llamar las tensiones del compromiso.[25] Deben preguntarse a sí mismas si aquellos a los que representan son personas de las que se puede razonablemente esperar que honrarán los principios acordados de la manera requerida por la idea de acuerdo.[26] Consideremos, pues, dos concepciones de la justicia cualesquiera: si en determinadas condiciones sociales posibles, la primera permitiera, o exigiera, una estructura básica con posiciones que no pudiéramos aceptar, mientras que la segunda asegura bajo toda condición instituciones básicas que podemos honrar sea cual fuere nuestra posición, entonces debe acordarse la segunda. Cualquier otro acuerdo no sería adoptado de buena fe y se violaría la constricción que imponen las tensiones del compromiso. Por las razones expuestas más arriba, se sigue que los dos principios de justicia deben ser seleccionados por delante del principio de utilidad, ya que son la única alternativa que garantiza los intereses fundamentales de los ciudadanos como libres e iguales.[27] Repárese en que, si nues-

24. Si ninguna de las alternativas satisficiera esta condición, la posición original no estaría bien planteada: no podrían suscribirse compromisos de buen fe.

25. *Theory*, §29, págs. 153 y sigs. Véase también «Reply to Alexander and Musgrave», *op. cit.*, §VI.

26. Que esto sea así plantea la cuestión de la estabilidad de una concepción política de la justicia, esto es, la cuestión de si, cuando la concepción queda realizada en las instituciones, aquellos que crecen y viven bajo dichas instituciones adquieren un sentido suficientemente robusto de la justicia. Esta cuestión corresponde a la segunda parte del argumento, tal como lo hemos definido en §25.5, y la retomaremos más adelante en la quinta parte.

27. Este hecho sobre los dos principios queda mucho más claro en la primera comparación que en la segunda, pero también está presente en la segunda. Volveré sobre esto en §31. La cuestión crucial es que, según señalábamos en la sección anterior, la posición

tro representante hubiera de elegir el principio de utilidad y las cosas vinieran mal dadas para nosotros, no tendríamos razones para dar marcha atrás: no podríamos alegar que la posición original colocaba a nuestro representante en situación inicua, ni podríamos alegar ignorancia, o sorpresa, pues ocurre que la posibilidad de que haya condiciones sociales que conducen a instituciones inaceptables para nosotros es un resultado que las partes conocen y deben tomar en consideración. La posición original está ideada para excluir cualquier excusa.

29.4. A modo de conclusión: dada la concepción de la persona en la justicia como equidad, decimos que las partes asumen que, siendo como son personas con las dos facultades morales y una determinada concepción completa del bien, los ciudadanos tienen, entre otros, ciertos intereses religiosos, filosóficos y morales, y que la satisfacción de esos intereses debe quedar, en la medida de lo posible, garantizada. Hay algunas cosas a las que no podemos renunciar, que no son negociables. Si el defensor de la utilidad media rechaza esto, entonces, y mientras se mantenga en esa posición, hemos alcanzado un punto muerto.

Es esencial que los dos principios sean una alternativa accesible y satisfactoria que no imponga excesivas tensiones al compromiso. Los dos principios no sólo protegen los derechos y libertades básicos, también proporcionan un adecuado complemento de bienes primarios necesarios para ejercer y disfrutar dichas libertades. Hay en verdad situaciones en las que no hay forma de evitar que pongamos en peligro nuestras libertades básicas; pero estando disponibles los dos principios, la posición original no es una de ellas. Aceptar el principio de utilidad media significaría aspirar a un bienestar aún mayor al precio de poner en peligro esos derechos y libertades sin que haya razón suficiente para ello.

---

original con la regla maximin fuerza a las partes a centrarse en los intereses fundamentales de los ciudadanos libres e iguales y a tratar de determinar dichos intereses. Una concepción de la justicia que asegure condiciones bajo las cuales los ciudadanos pueden satisfacer estos intereses responde a la exigencia básica de estabilidad de un modo en que no lo hace el principio de utilidad.

§30. La primacía de las libertades básicas

30.1. Ninguna libertad básica es absoluta ya que las libertades básicas pueden entrar en conflicto en casos particulares, así que sus pretensiones deben ajustarse para que encajen en un esquema coherente de libertades. El objetivo consiste en hacer esos ajustes de tal modo que al menos las libertades más importantes, implicadas en el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de las facultades morales en los dos casos fundamentales, sean compatibles. Es el esquema entero de libertades básicas el que tiene primacía, pero no la tendría a menos que cada una de esas libertades fuera de fundamental importancia y a menos que, de no ser inevitable, no pudiera quedar comprometida. A modo de ilustración, pensemos en la libertad de conciencia y tengamos presentes las razones que tienen las partes para darle primacía.

Dijimos que la fuerza del primer argumento que hacía hincapié en las condiciones segunda y tercera de la regla maximin depende de la idea de que, dada nuestra capacidad como ciudadanos de ser libres e iguales, no pondremos en peligro nuestros derechos y libertades básicos en la medida en que haya una alternativa satisfactoria y fácilmente accesible. Se entiende que las partes razonan de igual modo. Así, basta con que una sola de las concepciones de la justicia disponibles para las partes garantice la igual libertad de conciencia, para que esa concepción deba ser adoptada. El velo de ignorancia implica que las partes no tienen base alguna para saber o estimar si las personas a las que representan son fieles a una religión, o a cualquier otra doctrina, mayoritaria o minoritaria. La cuestión es que las partes no pueden correr riesgos permitiendo una menor libertad de conciencia para las minorías religiosas, digamos, apostando por que la persona a la que cada una representa pertenezca a una religión mayoritaria y dominante y pueda, en ese caso, gozar de una libertad aún mayor que la que queda asegurada por la igual libertad de conciencia.

Si las partes se la jugaran de ese modo, pondrían de manifiesto que no se toman en serio las convicciones religiosas, filosóficas y morales de las personas a quienes representan. De hecho, mostrarían que no entienden la naturaleza de la creencia religiosa, o de la convicción filosófica o moral. Esta observación no es un argumento: simplemente llama la atención sobre el papel especial de dichas creencias y convicciones, y sobre el hecho de que quienes las defienden las consideran innegociables.

30.2. Para explicar, pues, por qué el primer principio de justicia tiene primacía sobre el segundo, hacemos notar que las libertades básicas prote-

gen intereses fundamentales que tienen una relevancia especial. Este rasgo distintivo entronca con la naturaleza a menudo intratable de los conflictos religiosos, filosóficos y morales que surgen cuando no hay una base pública segura de confianza mutua. Más adelante (§32) sostendremos que esa base pública encuentra su mejor fundamento en una constitución que garantice las libertades básicas iguales de una vez para siempre. Las mismas razones que justifican la igualdad de las libertades básicas justifican igualmente su primacía.

Supongamos que alguien niega que la libertad de conciencia sea una libertad básica y que defiende que todos los intereses humanos son conmensurables. Esto significa que, para dos intereses cualesquiera, dado el grado en que son satisfechos, siempre hay una tasa de intercambio por la que una persona racional está dispuesta a aceptar una satisfacción menor de uno de los intereses a cambio de una mayor satisfacción del otro, y viceversa. Un modo de hacer psicológicamente inteligible esta idea es decir que los pesos de todos los intereses están ordenados de acuerdo con el grado y la duración de las experiencias agradables o placenteras que su satisfacción proporciona. De mantenerse esta concepción, estaríamos de nuevo en un aparente punto muerto, ante un choque de convicciones sopesadas sobre la razonabilidad de alguna forma de hedonismo, entendido en sentido amplio.

Podríamos llevar más lejos la discusión[28] pero no lo haremos aquí, excepto para decir que podemos, por supuesto, poner a prueba la primacía de la libertad buscando contraejemplos y considerando si, tras la debida reflexión, podemos suscribir los juicios resultantes en favor de la primacía. De ello no se deriva un argumento decisivo; pero si tras una inspección cuidadosa no descubrimos casos contrarios, la primacía de la libertad debería ser, entretanto, perfectamente razonable.

§31. Una objeción sobre la aversión a la incertidumbre

31.1. Empezaré con una distinción familiar que a menudo se hace entre incertidumbre y riesgo para, seguidamente, formular la objeción. La distinción es ésta: en el caso del riesgo, hay una cierta base de evidencia objetiva para estimar las probabilidades, a saber, por ejemplo, frecuencias relativas o tablas actuariales o las fuerzas relativas de las diversas propensiones de las cosas (los estados de cosas) que afectan al resultado. En el caso

28. Véase *Teoría*, §§83-84.

de la incertidumbre no hay base objetiva semejante, pues el tipo de base que pudiera haber es extremadamente intuitivo e impreciso.[29]

Una característica de la situación de las partes en la posición original es que no poseen una base fiable para estimar las probabilidades de las posibles condiciones sociales e históricas, o la probabilidad de que las personas a quienes representan profesen una doctrina comprehensiva (con su concepción del bien) y no otra. Esta característica se desprende del modo en que hemos configurado la posición original. En última instancia, es más lo que habría que decir para justificar esta estipulación. Pero, en cualquier caso, nosotros concebimos las partes en situación de incertidumbre en lugar de en situación de riesgo.

31.2. La objeción es ésta: el planteamiento precedente, según el cual las partes usan la regla maximin para organizar sus deliberaciones, describe esas partes como si poseyeran una irracional, incluso obsesiva, aversión a la incertidumbre. Si las partes se describieran como racionales, como deben serlo, no se adoptarían los dos principios. A modo de réplica: en ambas comparaciones fundamentales asumimos que la actitud de las partes hacia la incertidumbre descansa en lo que conciben como los intereses fundamentales de los ciudadanos a quienes representan. Dadas las condiciones de la posición original, esa actitud está gobernada por el objetivo de las partes de asegurar a dichos ciudadanos los derechos y libertades básicos y las oportunidades equitativas, así como, por lo menos, una parte adecuada de los medios materiales de uso universal (los bienes primarios del ingreso y la riqueza), de tal modo que los ciudadanos representados sean capaces de ejercer esos derechos y libertades y de sacar provecho de esas oportunidades.

Cómo perciban las partes la incertidumbre que encaran dependerá, pues, de los intereses y necesidades fundamentales (convenientemente ordenados) de los ciudadanos concebidos como libres e iguales. Si las partes proceden de forma cautelosa a la hora de organizar sus deliberaciones dejándose guiar por la regla maximin, o si parecen tener una extraña aversión a la incertidumbre, esto no se debe a que tengan una psicología especial que les hace experimentar una particular aversión a la incertidumbre. Antes bien, ello se debe a que les resulta racional, siendo

29. S. L. Hurley, en *Natural Reasons* (Oxford, Oxford University Press, 1989) ofrece un instructivo análisis de la aversión al riesgo y de la incertidumbre, y de su relación con la regla maximin. Véanse págs. 376-382.

como son fideicomisarios y por tanto responsables del (desconocido) bien determinado y completo de los ciudadanos, deliberar de ese modo, dada la suprema importancia de establecer una concepción pública de la justicia que garantice los derechos y libertades básicos. Es la naturaleza fundamental de los intereses que las partes deben proteger y las características inusuales de la posición original lo que respalda el uso de la regla maximin como regla práctica y acentúa las condiciones segunda y tercera.

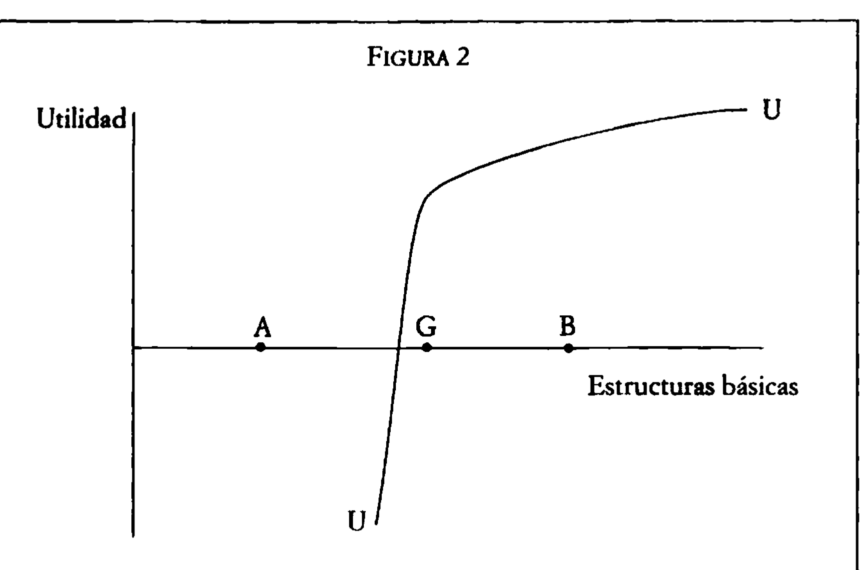
31.3. Esta explicación de la naturaleza de los intereses que las partes deben proteger puede conducir a una nueva objeción, esto es, que, pese a las apariencias, el argumento que parte de la tercera condición es utilitarista al fin y al cabo. El razonamiento que subyace a esta idea se ofrece en la leyenda de la figura 2. Nuestra pregunta es ahora si, a tenor de este razonamiento, la justicia como equidad es utilitarista.[30]

Yo sostengo que no lo es, porque las partes usan una función de utilidad (estoy dispuesto a llamarla así) construida de tal modo que refleja las concepciones normativas ideales usadas para organizar la justicia como equidad, es decir, la idea de sociedad como sistema equitativo de cooperación y la idea de los ciudadanos como libres e iguales, y caracterizados por las dos facultades morales. Esta función construida de utilidad se basa en las necesidades y exigencias de los ciudadanos —sus intereses fundamentales— concebidos como personas tales; no se basa en las preferencias e intereses actuales de la gente.

La réplica al utilitarista consiste, pues, en que la justicia como equidad no niega que pueda usarse la idea de una función de utilidad para formular la justicia como equidad. De hecho, yo supongo que cualquier concepción de la justicia puede ser expresada como aquello que maximiza una función de utilidad convenientemente aquilatada. ¡Ciertamente, el debate entre concepciones utilitaristas y no utilitaristas no gira en torno a esa trivial cuestión formal! Dicha función de utilidad no es más que una representación matemática que codifica determinadas propiedades básicas de nuestros supuestos normativos. Que haya una representación de esa clase no dice nada sobre el contenido de la justicia como equidad; ni tampoco es la idea sustantiva de utilidad de la tradición utilitarista.

30. Agradezco a Allan Gibbard que me planteara esta cuestión y la discutiera conmigo. Una breve exposición de la misma debería ayudar a aclarar la relación entre la justicia como equidad como concepción política y el utilitarismo como concepción comprehensiva.

FIGURA 2



G = la sociedad bien ordenada correspondiente a los dos principios de justicia bajo condiciones razonablemente favorables.
A = una posible sociedad utilitarista en determinadas condiciones razonablemente favorables, que impone restricciones a las libertades básicas iguales con la autorización del principio de utilidad media.
B = una posible sociedad utilitarista bajo diferentes condiciones razonablemente favorables de las de A y que no impone restricciones a las libertades básicas iguales.
G, A, B = son situaciones del grupo menos favorecido, con la utilidad que les corresponde expresada por la curva UU.
UU = la curva similar de utilidad de todos los ciudadanos derivada de la función construida de utilidad.

La utilidad se mide en el eje de las y. Las diferentes estructuras básicas se ubican en el eje de las x de acuerdo con lo bien que satisfagan los dos principios de justicia. Asumimos que estas estructuras siempre existen bajo condiciones razonablemente favorables.

El modo de razonar del utilitarista, se nos dice, es el siguiente: el uso que hacen las partes de la regla maximin se basa en que saben que las curvas de utilidad total de las personas a quienes representan son similares y sufren una inflexión bastante pronunciada en un punto que coincide con el nivel garantizable especificado por la sociedad bien ordenada de los dos principios de justicia. Así, a la derecha de la inflexión, en el punto G de la figura, las curvas de utilidad de todos se hacen repentinamente bastante planas. Esto explica por qué las partes, en su calidad de representantes de los ciudadanos, no están muy interesadas en los resultados superiores al nivel garantizable y, por lo tanto, se cumple la segunda condición de la regla maximin. A la izquierda de la infle-

xión, la curva de utilidad de todos cae precipitadamente y, por lo tanto, también se cumple la tercera condición de la regla maximin. Esto explica por qué las partes deben rechazar las alternativas que no consiguen garantizar las libertades básicas iguales. De este modo, en la primera comparación deben aceptarse los dos principios.

A partir de aquí queda claro que si el objetivo de las partes dejara de ser el de asegurar los intereses fundamentales de las personas a las que cada cual representa y pasara a ser el de maximizar la utilidad media agregada de todos los miembros de la sociedad, seguirían decantándose por los dos principios de justicia. Por supuesto, es posible que a veces las pérdidas impuestas a base de restringir o denegar derechos y libertades básicos a unos cuantos sean compensadas por una suma mayor de ventajas devengadas a la mayoría, y que esto pudiera ocurrir quizás en numerosos casos, incluso bajo las condiciones favorables que hemos supuesto. Pero, dadas las tendencias tan dominantes en la vida social a que prevalezcan los intereses personales y grupales, y dada la gran dificultad para hacer comparaciones interpersonales y evaluaciones de la utilidad social precisas, las partes acuerdan que, para los fines de una concepción política de la justicia, hay muy buenas razones de simplicidad y practicidad para adoptar los dos principios de justicia.

Por otro lado, deberíamos congratularnos si los utilitaristas pudieran encontrar, desde su propio punto de vista, un modo de suscribir las ideas y los principios de la justicia como equidad. Porque esto significaría que pueden adherirse a un consenso entrecruzado sobre dicha concepción. Los comentarios precedentes no pretenden ser, pues, una crítica del utilitarismo como doctrina comprehensiva. En su calidad de concepción política, la justicia como equidad evita semejante crítica siempre que sea posible. No obstante, por las razones expuestas, debemos insistir en que la justicia como equidad no es en sí misma utilitarista.

31.4. Adjunto ahora un comentario sobre una instructiva cuestión planteada por Howe y Roemer.[31] Es una cuestión ligeramente técnica pero creo que lo suficientemente clara. Ellos modelan la posición original como un juego con pagos de retirada especificados y arguyen que el principio de

31. Véase R. Howe y J. Roemer, «Rawlsian Justice as the Core of a Game», en *American Economic Review*, 71 (1981), págs. 880-895. Estoy en deuda con Anthony Laden por hacerme ver la relevancia del artículo de Howe y Roemer para la cuestión de la estabilidad. Excepto por lo que hace a la estabilidad por razones, implícita en su análisis, yo no he hecho más que parafrasear su discusión del escrito de Howe y Roemer en su galardonada tesina de licenciatura, Universidad de Harvard, 1989.

diferencia está en el núcleo[32] de un juego en el que ninguna coalición se retirará cuando se levante el velo de ignorancia, a menos que pueda garantizar a cada uno de sus miembros un mejor pago en una nueva lotería.[33] Así entendida la posición original, ellos la conciben como un juego de extremada aversión al riesgo (EAR), a distinguir de un juego neutral ante el riesgo (NR), es decir, un juego en el que una coalición se retirará si puede elevar las expectativas de sus miembros al disponer de otra lotería. El juego NR no tiene núcleo: aquellos que están por debajo del ingreso medio montan una coalición para retirarse, pues en una nueva lotería siempre esperan salir mejor parados (recibir el ingreso medio). Howe y Roemer concluyen que la aversión extrema al riesgo es esencial para la adopción de los dos principios: piensan que ninguna coalición quiere una nueva lotería sólo porque ninguna está dispuesta a asumir riesgos.

Como réplica a esto, vimos en §29 que la configuración de la posición original fuerza a las partes a centrarse en las necesidades y exigencias básicas —los intereses fundamentales— de aquellos a quienes representan; y, dadas las tensiones del compromiso, las partes deben adoptar principios que aseguren esos intereses. Como indicábamos más arriba, al proceder así estaban obrando racionalmente y no con una peculiar aversión al riesgo. Dada la configuración de la posición original, las partes se ven llevadas a adoptar principios que se sitúan en el núcleo, principios que, cuando se materializan en la estructura básica, logran una sociedad estable en el sentido de Howe y Roemer: ninguna coalición quiere retirarse. La razón es que los intereses fundamentales de cada cual están ya protegidos, cosa que en cambio no asegura el principio de utilidad, con lo que resulta inestable.

Así pues, la estabilidad resulta, primero, de la disponibilidad de principios que garanticen los intereses fundamentales de los ciudadanos y, se-

32. No discutiré esta idea excepto para decir que el núcleo es el conjunto de imputaciones de un juego, tales que ninguna coalición, sea cual fuere su tamaño, desde la gran coalición de todos hasta los individuos singulares, puede mejorar su situación retirándose y actuando por su propia cuenta. El concepto de núcleo se analiza en cualquier manual decente de teoría de juegos.

33. Huelga decir que esta modelación no captura con precisión nuestra descripción de la posición original, ya que la idea de los pagos de retirada y de una nueva lotería es ajena a ella. Howe y Roemer también ignoran la estructura básica y consideran la distribución en términos de ingresos y no de bienes primarios. Con todo, su escrito pone de relieve una cuestión importante: en lugar de preguntar si hay una coalición que quiera retirarse, podemos preguntar si hay gente en una sociedad bien ordenada que esté insatisfecha con sus principios regulativos de justicia.

gundo, del hecho de que las partes tengan la intención de asegurar dichos intereses por encima de todo. Cuando los intereses fundamentales de cada uno quedan satisfechos, entonces tenemos estabilidad. De este modo, la estabilidad es simplemente una consecuencia del modo en que está configurada la posición original. Podemos llamar a esto estabilidad por razones: depende parcialmente de qué es lo que mueve a las partes. Esta estabilidad se diferencia de los dos tipos de estabilidad que se analizan más adelante en la quinta parte.

31.5. Debería añadir que muchos puntos en esta interpretación de la primera comparación son harto controvertidos, entre ellos los supuestos hechos sobre la probabilidad y las bases de la aversión a la incertidumbre; la afirmación de que, en las circunstancias de la justicia, incluso bajo condiciones razonablemente favorables, hay situaciones en las que el principio de utilidad requiere al menos la restricción, cuando no la supresión, de los derechos y libertades básicos; y, finalmente, la idea de que algunas cosas no son negociables: desde el punto de vista de las partes, al menos, nuestros intereses fundamentales ligados al ejercicio de las dos facultades morales de los ciudadanos tienen primacía sobre los demás intereses.

§32. Una nueva visita a la libertades básicas iguales

32.1. Para completar la primera comparación, añadimos un segundo argumento en favor de la superioridad de los dos principios sobre el principio de utilidad. Este argumento enlaza con la segunda condición de la regla maximin, que dice que el nivel garantizable es un mundo social altamente satisfactorio. Puesto que una de la razones de esto es el papel central de las libertades básicas iguales en un régimen constitucional, examinaré, a modo de preparación, algunos rasgos de esas libertades que se añaden a los indicados en §13.

Para empezar, esas libertades están abocadas a entrar en conflicto entre sí; de ahí que las reglas institucionales que las determinan deban estar ajustadas de tal modo que cada libertad encaje en un esquema coherente de libertades. La primacía de la libertad (la primacía del primer principio sobre el segundo) significa que una libertad básica sólo puede ser limitada o conculcada en aras de una o más de las otras libertades básicas, y nunca en aras de un bien público mayor, entendido como una suma neta mayor de ventajas sociales y económicas para la sociedad en su conjunto.

Como hemos dicho, ninguna de las libertades básicas, tales como la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia, o la libertad política y las garantías del imperio de la ley, es absoluta, ya que pueden ser limitadas cuando entran en conflicto entre sí. Tampoco se requiere que en el esquema finalmente ajustado se facilite por igual cada libertad básica (sea lo que fuere lo que esto pueda significar). Antes bien, comoquiera que se ajusten esas libertades, el esquema final ha de quedar igualmente asegurado para todos los ciudadanos.

32.2. Al ajustar las libertades básicas, tenemos que distinguir entre su restricción y su regulación. La primacía de estas libertades no se infringe cuando simplemente son reguladas, como deben serlo, a fin de ser combinadas en un esquema. En la medida en que se asegure lo que podemos llamar el «ámbito central de aplicación», los dos principios quedan satisfechos.

Por ejemplo, las reglas de orden son esenciales para regular la discusión libre. No todos pueden hablar a la vez, o hacer uso de la misma facilidad pública al mismo tiempo para diferentes propósitos. Instituir las libertades básicas, exactamente igual que realizar diferentes intereses, requiere, entre otras cosas por el estilo, de la organización social y de la planificación de los tiempos y los lugares. Las regulaciones requeridas no deberían confundirse con las restricciones al contenido del discurso, por ejemplo: las prohibiciones contra la posibilidad de argumentar públicamente en favor de diversas doctrinas religiosas, filosóficas, morales o políticas; o contra la posibilidad de plantear cuestiones de hecho, generales o particulares, sobre la justicia de la estructura básica y sus políticas sociales.

32.3. Puesto que las libertades básicas tienen un estatus especial en virtud de su primacía, no sólo deberíamos incluir en ellas las libertades verdaderamente esenciales. Nosotros tenemos la esperanza de que las libertades que no son incluidas como básicas queden satisfactoriamente protegidas mediante la presunción general contra las restricciones legales, toda vez que somos de la opinión de que la carga de la prueba contra esas restricciones tiene que decidirse mediante las otras exigencias de los dos principios de justicia. Si hay muchas libertades básicas, puede resultar muy engorrosa su especificación en un esquema coherente que asegure el ámbito central de aplicación de cada una. Esto nos lleva a preguntarnos cuáles son los casos verdaderamente fundamentales y a introducir un criterio de relevancia para los derechos y libertades particulares. De lo contrario, no ten-

dremos modo alguno de identificar el tipo de esquema plenamente adecuado de libertades básicas que andamos buscando.

Un defecto serio de *Teoría* es que propone dos criterios diferentes y contrapuestos, ambos insatisfactorios, para definir las libertades básicas. Uno es que esas libertades deben especificarse de tal modo que se consiga el esquema de libertades más extenso (*Theory*, §32, pág. 203, 1ª ed.; §37, pág. 201; §39, pág. 220); el otro nos dice que adoptemos el punto de vista del ciudadano igual representativo, que es racional, y que a continuación definamos el esquema de libertades a la luz de los intereses racionales de ese ciudadano, tal como se manifiestan en la etapa relevante de la secuencia de cuatro etapas (*Theory*, §32, pág. 179; §39, pág. 217). Pero (como sostuvo Hart)[34] la idea de la extensión de una libertad básica sólo es útil en los casos menos importantes y los intereses racionales de los ciudadanos no quedan lo suficientemente explicados en *Teoría* como para que cumplan la función que se les pide. ¿Hay un criterio mejor?

32.4. El criterio que propongo es el siguiente: las libertades básicas y su primacía han de garantizar para todos los ciudadanos por igual las condiciones sociales esenciales para el adecuado desarrollo y el pleno e informado ejercicio de sus dos facultades morales, en lo que hemos convenido en llamar los dos casos fundamentales (§13.4). Pasamos ahora a precisar más detalladamente esos dos casos.[35]

a) El primer caso fundamental está relacionado con la capacidad de tener un sentido de la justicia y concierne a la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica y sus políticas sociales. Las libertades básicas iguales y la libertad de pensamiento deben asegurar la oportunidad de aplicar, libre e informadamente, los principios de justicia a esa estructura y a sus políticas por medio del pleno y efectivo ejercicio del sentido de la justicia de los ciudadanos. Todo esto es necesario para hacer posible el libre uso de la razón pública (§26).

b) El segundo caso fundamental está relacionado con la capacidad de tener una concepción (completa) del bien (normalmente ligado a una doc-

34. Véase la reseña crítica de Hart, «Rawls on Liberty and Its Priority», en sus *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, *op. cit.*, especialmente §III, págs. 232-238.

35. Los comentarios que siguen resumen (como hicimos en §13) argumentos de «The Basic Liberties and Their Priority», §§II, III, IX, también en *El liberalismo político*, conf. VIII, §§2, 3, 9.

trina religiosa, filosófica o moral comprehensiva) y concierne al ejercicio de las facultades de razón práctica de los ciudadanos para formar, revisar y perseguir racionalmente dicha concepción a lo largo de toda una vida. La libertad de conciencia y la libertad de asociación han de asegurar la oportunidad de ejercer, libre e informadamente, esa capacidad y las facultades aledañas de la razón y el juicio prácticos.

c) Las restantes libertades básicas de apoyo —la libertad e integridad (física y psicológica) de la persona y los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley— pueden relacionarse con los dos casos fundamentales haciendo ver que son necesarios para que las otras libertades básicas queden convenientemente garantizadas. Lo que distingue a los dos casos fundamentales es, primero, su relación con la realización de los intereses fundamentales de ciudadanos concebidos como libres e iguales a la vez que como razonables y racionales. Adicionalmente, está el amplio alcance y el carácter básico de las instituciones a las que se aplican los principios de justicia en esos dos casos.

32.5. Dada esta división de las libertades básicas, la relevancia de una libertad particular se explica del modo siguiente: una libertad es más o menos relevante dependiendo de si está más o menos esencialmente implicada en, o es un medio institucional más o menos necesario para, proteger el pleno e informado ejercicio de las facultades morales en uno de los dos (o en ambos) casos fundamentales. Las libertades más relevantes delimitan el ámbito central de aplicación de una libertad básica particular y en casos de conflicto buscamos un modo de acomodar las libertades más relevantes dentro del ámbito central de cada una.

Consideremos varios ejemplos ilustrativos. En primer lugar, el peso de las demandas de libertad de expresión, prensa y discusión debe juzgarse con este criterio. Algunas clases de expresión no están especialmente protegidas, y otras pueden ser ofensas, verbigracia, el libelo y la difamación de individuos, o las así llamadas descalificaciones (en ciertas circunstancias). Incluso el discurso político, cuando se convierte en una incitación al uso inminente e ilegal de la fuerza, ya no está protegido como una libertad básica.

Decidir por qué son ofensas esa clase de expresiones puede requerir una reflexión cuidadosa y, en general, será diferente en cada caso. El libelo y la difamación de personas privadas (a diferencia de las figuras políticas y otras figuras públicas) no tiene ninguna relevancia para que el libre uso de la razón pública juzgue y regule la estructura básica. Además, esas formas de expresión son males privados. Las incitaciones al uso inminente e ilegal

de la fuerza, sea cual fuere la importancia de las concepciones políticas generales del orador, introducen tal perturbación en los procedimientos políticos democráticos que no pueden ser permitidos por las reglas de orden de la discusión pública. En la medida en que la defensa de doctrinas revolucionarias y aun sediciosas está plenamente protegida, como debería estarlo, no hay restricción alguna al contenido del discurso, sino sólo regulaciones en cuanto a los tiempos y los lugares, y en cuanto a los medios usados para expresarlo.

32.6. Entre los derechos básicos está el derecho a tener y mantener el uso exclusivo de la propiedad personal. Un fundamento de este derecho es permitir una base material suficiente para la independencia personal y para un sentido del autorrespeto, los cuales son esenciales para el adecuado desarrollo y ejercicio de las facultades morales. Tener este derecho y ser capaz de ejercerlo efectivamente es una de las bases sociales del autorrespeto.[36] Este derecho es así un derecho general: un derecho que tienen todos los ciudadanos en virtud de sus intereses fundamentales. No se consideran básicas dos concepciones de más amplio alcance del derecho de propiedad, a saber:

i) el derecho a la propiedad privada de los recursos naturales y los medios de producción en general, incluidos los derechos de adquisición y herencia;
ii) el derecho de propiedad como un derecho que incluye el igual derecho a participar en el control de los medios de producción y de los recursos naturales, los cuales deben ser poseídos social y no privadamente.

Estas concepciones más amplias de la propiedad no se usan porque no son necesarias para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de las facultades morales, y no son por tanto una base social esencial del autorrespeto. Sin embargo, pueden tener todavía una justificación, que dependerá de las condiciones históricas y sociales existentes. La determinación ulterior de los derechos de propiedad ha de hacerse en la etapa legislativa, asumiendo que se mantienen los derechos y libertades básicos.[37] Siendo como es una

36. No considero aquí lo que comprende este derecho personal, excepto para decir que parece incluir al menos ciertas formas de propiedad real, tales como viviendas y tierras privadas.
37. Véase *Theory*, §42, págs. 239-242. Las etapas de la convención constituyente, el legislativo y la judicatura se discuten en *Teoría*, §31.

concepción política pública, la justicia como equidad ha de proporcionar una base compartida para sopesar los pros y los contras de las diversas formas de propiedad, incluido el socialismo. Para hacerlo trata de evitar que se prejuzgue, en el nivel fundamental de los derechos básicos, la cuestión de la propiedad privada de los medios de producción. Tal vez de este modo la discusión de esa importante cuestión pueda circunscribirse a una concepción política de la justicia que pueda atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado.

§33. El argumento que acentúa la segunda condición

33.1. En §29 examinamos el primer argumento en favor de los dos principios de justicia guiados por la regla maximin. Dicho argumento se centra en las posibles restricciones o conculcaciones de las libertades básicas a que autoriza el principio de utilidad (media), y hace hincapié en la tercera condición. Examinaré ahora un segundo argumento en favor de los dos principios que acentúa la segunda condición de la regla, a saber, que el nivel garantizable es altamente satisfactorio. Si preguntamos por qué este nivel es altamente satisfactorio, cercano posiblemente al mejor que puede prácticamente alcanzarse, la respuesta es en parte que esos principios son más efectivos que el principio de utilidad (media) para garantizar las libertades básicas iguales y, por lo tanto, para satisfacer los tres requisitos para un régimen constitucional estable.[38]

El primer requisito, dado el hecho del pluralismo, es fijar, de una vez por todas, los derechos y libertades básicos y asignarles una primacía especial. Al hacer esto, sacamos esas garantías de la agenda política de los partidos políticos y las colocamos más allá del cálculo de los intereses sociales; con ello aseguramos, clara y firmemente, los términos de la cooperación social sobre la base del respeto mutuo. Los dos principios de justicia consiguen eso.

Por el contrario, si entendemos que el cálculo de los intereses sociales es siempre relevante a la hora de definir los derechos y libertades básicos, como hace el principio de utilidad, entonces seguimos sin fijar el estatus y el contenido de esas libertades. Las dejamos a merced de las circunstancias

38. Gran parte de esta sección la he extraído de «The Idea of an Overlapping Consensus», en *Oxford Journal of Legal Studies*, 7 (1987), págs. 19-21, reimpreso en *Collected Papers*, págs. 442 y sigs.

cambiantes de tiempo y lugar y, al elevar sobremanera el nivel de la controversia política, hacemos que aumente peligrosamente la inseguridad y la hostilidad de la vida pública. Pensemos en la renuencia a sacar de la agenda política cuestiones tales como qué creencias religiosas deben disfrutar de libertad de conciencia o qué grupos deben tener el derecho de sufragio. Tal renuencia perpetúa las hondas divisiones latentes en la sociedad derivadas del hecho del pluralismo razonable. Puede dejar traslucir una pronta disposición a revivir viejos antagonismos con la esperanza de ganar una posición más favorable, si se presentaran circunstancias más propicias en un momento posterior. Por el contrario, asegurar las libertades básicas y afirmar su primacía de modo más efectivo cumple la función de reconciliar a los ciudadanos y promete el reconocimiento mutuo sobre una base de igualdad.

33.2. El segundo requisito de un régimen constitucional estable es que su concepción política debe establecer una base de razón pública no sólo compartida sino también, en la medida de lo posible, clara; y una base que pueda verse públicamente como suficientemente fiable en sus propios términos. Ahora bien, como hemos visto, la condición de publicidad significa que los principios del derecho y la justicia políticos son una parte esencial de la razón pública (§§25-26). La idea aquí es, pues, que los dos principios de justicia establecen una base más clara y fiable de razón pública que el principio de utilidad. Porque si los elaborados cálculos teóricos implicados en la aplicación del principio de utilidad se consideran públicamente como decisivos, la naturaleza altamente especulativa y la gran complejidad de esas estimaciones obligarán a hacer altamente tentativa e incierta la aplicación del principio. Para entender esto, pensemos en las dificultades para aplicarlo a la estructura básica.

Además, el principio de utilidad puede resultar políticamente inmanejable, ya que la gente probablemente se mostrará muy suspicaz ante los argumentos del otro. La información que esos complejos argumentos presuponen es a menudo difícil, si no imposible, de obtener y con frecuencia hay graves problemas para conseguir una evaluación objetiva sobre la que ponerse de acuerdo. Más aún, incluso pensando que nuestros argumentos son sinceros y no interesados cuando los presentamos, debemos tomar en consideración lo que es razonable esperar que piensen lo otros, cuando resulta que saldrán perdiendo si prevalece nuestro razonamiento. Los argumentos que soportan los juicios políticos no sólo deberían ser, en la medida de lo posible, sensatos; deberían también ser argumentos cuya sensatez pueda ser públicamente percibida.

La máxima de que no sólo debe hacerse justicia sino que además debe verse que se hace es válida no sólo para la ley sino también para la razón pública. En estos aspectos, los dos principios (con un índice de bienes primarios definido según los rasgos objetivos de la situación social de las personas) parecen superiores al principio de utilidad. La cuestión no es simplemente cuál es el principio verdadero, o cuál pensamos que es el verdadero, sino de cuál podemos razonablemente esperar que ciudadanos iguales, que a menudo están políticamente enfrentados, se convenzan mutuamente de que es verdadero, o razonable, aun teniendo enfrente las cargas del juicio y, especialmente, las complejidades del juicio político.

33.3. El tercer requisito de un régimen constitucional estable es que sus instituciones básicas deberían estimular las virtudes cooperativas de la vida política: las virtudes de la razonabilidad y del sentido de la equidad, del espíritu de compromiso y de la disposición a asumir compromisos con los demás. Estas virtudes aseguran, si no el deseo de cooperar con los demás, la disposición a hacerlo en términos que todos puedan aceptar públicamente como equitativos sobre una base de igualdad y respeto mutuo. Los dos principios fomentan esas virtudes, primero, eliminando de la agenda política los temas más divisivos y, con ellos, la omnipresente incertidumbre sobre cuál acabará socavando las bases de la cooperación social; y, segundo, estableciendo una base razonablemente clara de libre razón pública.

Esos principios estimulan también las virtudes políticas cuando, al cumplir la condición de publicidad, incorporan a la vida pública el ideal de ciudadanos como personas libres e iguales mediante el reconocimiento compartido de los principios de justicia y de su realización en la estructura básica. Esta incorporación, junto con una psicología moral razonable (que se discutirá en la quinta parte), implica que, cuando se establecen instituciones justas y funcionan bien a lo largo del tiempo, las virtudes políticas cooperativas son estimuladas y sostenidas. Resulta crucial para este proceso que los principios de justicia expresen una idea de reciprocidad de la que carece el principio de utilidad. Obsérvese aquí que, cuando los ciudadanos reconocen públicamente que la estructura básica satisface los dos principios, ese mismo reconocimiento público no sólo estimula la confianza mutua entre los ciudadanos en general sino que también nutre el desarrollo de actitudes y hábitos mentales necesarios para que la cooperación social sea espontánea y fructífera. Éste es otro punto en el que la condición de publicidad desempeña un papel importante.

33.4. Entre las virtudes cooperativas de la vida política se encuentra la disposición a observar el deber de civilidad pública (§26.3). Este deber nos insta a apelar a valores políticos en los casos que involucran a las esencias constitucionales y también en otros casos, siempre que linden con esas esencias y acaben por ser políticamente divisivos. El aborto es un buen ejemplo de esto último. Que sea una esencia constitucional puede ser dudoso, pero ciertamente bordea una de ellas y puede ser causa de hondo conflicto. Si aceptamos la idea de la razón pública deberíamos tratar de identificar valores políticos que puedan indicar de qué modo puede dirimirse esta cuestión o alcanzarse un acuerdo. Estoy pensando en valores tales como los siguientes: que el derecho público muestre un respeto adecuado por la vida humana, que regule convenientemente las instituciones mediante las cuales la sociedad se reproduce a sí misma a lo largo del tiempo, que asegure la plena igualdad de las mujeres y, finalmente, que se amolde a las exigencias de la propia razón pública, la cual, por ejemplo, prohíbe que sean las doctrinas teológicas, u otras doctrinas comprehensivas, las que decidan el caso. El objetivo es formular esos valores como valores políticos dentro de los límites de la razón pública.

El deber de civilidad pública acompaña a la idea de que la discusión política de las esencias constitucionales debería aspirar al libre acuerdo alcanzado sobre la base de valores políticos compartidos y que lo mismo vale para las otras cuestiones fronterizas con esas esencias, especialmente cuando se convierten en cuestiones divisivas. Como una guerra justa aspira a una paz justa y restringe así el uso de los recursos bélicos que harían más difícil que se lograra un paz justa, así también, cuando aspiramos al libre acuerdo en la discusión política, debemos usar argumentos y apelar a razones que los otros sean capaces de aceptar. Pero gran parte del debate político deja traslucir las señales de la guerra. Gran parte de ese debate consiste en concentrar tropas e intimidar al enemigo, que a su vez debe intensificar sus esfuerzos o retroceder. En todo esto podemos encontrar la idea de que tener carácter es tener convicciones firmes y estar dispuesto a proclamarlas desafiantes ante los demás. Ser es confrontar.

La idea de la razón pública pone de manifiesto que lo que esa idea pasa por alto son los grandes valores conseguidos por una sociedad que realiza en su vida pública las virtudes políticas cooperativas de la razonabilidad y el sentido de equidad, del espíritu de compromiso y de la voluntad de observar el deber de civilidad pública. Cuando esas virtudes se extienden por la sociedad y sostienen su concepción política de la justicia, constituyen un gran bien público. Pertenecen al capital político de la sociedad. Es aquí

apropiado el término «capital» porque esas virtudes se construyen lentamente a lo largo del tiempo y dependen no sólo de las instituciones políticas y sociales existentes (ellas mismas lentamente construidas), sino también de las experiencias de los ciudadanos en su conjunto y de su conocimiento público del pasado. Nuevamente, como si de capital se tratara, esas virtudes pueden depreciarse, por así decir, y deben ser constantemente renovadas reafirmándolas y practicándolas en el presente.

33.5. A modo de conclusión, hagamos notar que el segundo argumento en favor de los dos principios no se centra, como el primero, en el bien individual de los ciudadanos (la necesidad de evitar conculcaciones o restricciones intolerables de nuestros derechos y libertades básicos). Antes bien, se centra en la naturaleza de la cultura política pública realizada por los dos principios de justicia y en los efectos deseables de esa cultura sobre la calidad moral de la vida pública y sobre el carácter político de los ciudadanos. Las partes tratan, en efecto, de dar forma a un determinado tipo de mundo social; no conciben el mundo social como un mundo fijado por la historia sino, al menos en parte, como un mundo que depende de ellos. Entienden que el mejor acuerdo es aquel que garantiza la justicia de trasfondo para todos, alienta el espíritu de cooperación entre ciudadanos sobre una base de respeto mutuo, y admite dentro de sí un espacio social suficiente para formas (permisibles) de vida enteramente dignas de la fidelidad de los ciudadanos.[39]

39. Consideremos la siguiente analogía, que debo a Peter Murrell. Una compañía franquiciadora (pongamos que Dunkin' Donuts) tiene que decidir cuáles son las condiciones del contrato con sus muchos franquiciados. Supongamos que puede seguir dos estrategias. La primera es tratar de hacer un contrato separado con cada franquiciado, esperando conseguir un porcentaje de beneficios más alto de las franquicias mejor situadas así como elevar el porcentaje cuando las franquicias particulares sean más rentables. La segunda estrategia es fijar de una vez por todas un porcentaje constante que parezca equitativo para todas las franquicias y que sólo exija a los franquiciados ciertos niveles mínimos de calidad y servicio a fin de preservar la reputación del franquiciador y la buena voluntad del público, de las que dependen sus beneficios. Aquí asumimos que los niveles mínimos de calidad y servicio son bastante claros y pueden imponerse sin que resulten arbitrarios.

Obsérvese que la segunda estrategia, consistente en fijar un porcentaje constante para todas las franquicias e imponer criterios mínimos, tiene la ventaja de que fija de una vez por todas los términos del acuerdo entre el franquiciador y sus franquiciados El interés del franquiciador en su reputación queda asegurado, al tiempo que los franquiciados tienen un incentivo para satisfacer los criterios mínimos del franquiciador y para incrementar su propio beneficio. fortaleciendo así la franquicia en su conjunto. Saben que el franquiciador no intentará aumentar su beneficio por mucho que ellos prosperen.

Aquí hay un paralelismo con la objeción de J. S. Mill al principio de Bentham de las consecuencias específicas.[40] Mill pensaba que lo fundamental no son las consecuencias de las leyes particulares tomadas una a una (aunque, por supuesto, no carecen de importancia), sino las instituciones principales de la sociedad en su conjunto, como un sistema, tal como son moldeadas por el orden legal, y el tipo de carácter nacional (el término es de Mill) que las instituciones así conformadas estimulan. Mill quería definir la idea de utilidad incorporando a ella los intereses permanentes del hombre como un ser progresivo, de tal modo que el principio de utilidad pudiera asegurar un mundo social congenial con el bien humano. Un razonamiento similar caracteriza al segundo argumento en favor de los dos principios: la sociedad bien ordenada que realiza esos principios es un mundo social altamente satisfactorio porque estimula un carácter político que, por considerar fijados de una vez por todas los derechos y libertades básicos, sostiene las virtudes políticas de la cooperación social.

§34. La segunda comparación fundamental: introducción

34.1. Ya hemos completado nuestro análisis de la primera comparación fundamental: el razonamiento en favor de los dos principios de justicia (como una unidad) por encima del principio de utilidad (como único principio de justicia). Aunque el resultado de esa comparación alcanza el objetivo más fundamental de la justicia como equidad, no ofrece mucho apoyo al principio de diferencia. Lo más que muestra es que este principio asegura convenientemente los medios generales de uso universal que necesitamos

---

Así, dada la gran incertidumbre inicial con la que se enfrenta el franquiciador, la gran incertidumbre en las relaciones cooperativas entre franquiciador y franquiciado que perpetuaría la primera estrategia, y la suspicacia y desconfianza constantes que esa incertidumbre provocaría, la segunda estrategia resulta superior. Desde el punto de vista de los propios intereses del franquiciador, es más racional tratar de crear un clima de cooperación equitativa basada en condiciones claras y fijas, que todas las partes consideran razonables, que tratar de establecer contratos susceptibles de ajuste fino que pudieran permitir al franquiciador aumentar sus beneficios según se van presentando las circunstancias particulares. Hay cierta evidencia en el sentido de que, de hecho, los franquiciadores exitosos siguen la segunda estrategia.

40. Véase Mill, «Remarks on Bentham's Philosophy», en J. M. Robson (comp.), *Collected Works*, vol. 10, Toronto, University of Toronto Press, 1969, págs. 7 y sigs. y págs. 16 y sigs.

para sacar provecho a nuestras libertades básicas. Pero puede que otros principios sean a ese respecto superiores a él.

Para explorar esta cuestión analicemos a continuación una segunda comparación fundamental en la que los dos principios de justicia, considerados como una unidad, se comparan con una alternativa exactamente igual a esos principios excepto en un aspecto. El principio de la utilidad media, combinado con un mínimo social apropiado, es sustituido por el principio de diferencia. Debe incluirse un mínimo ya que las partes siempre insistirán en alguna garantía de esa clase: la cuestión es cuál es la cantidad apropiada. La estructura básica ha de ser, pues, organizada para que maximice la utilidad media de modo consistente, primero, garantizando las libertades básicas iguales (incluido su valor equitativo) y la equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, manteniendo un mínimo social apropiado. A esta concepción mixta la llamaremos el principio de la utilidad restringida.[41]

34.2. La segunda comparación es fundamental por esta razón: entre las concepciones de la justicia en las que el principio de utilidad desempeña un papel destacado, parecería que el principio de la utilidad restringida es el rival más serio de los dos principios de justicia. Si de esta comparación todavía salieran favorecidos dichos principios, entonces parecería que otras formas del principio de la utilidad restringida también serían rechazadas. Su papel sería el de normas subordinadas que regulan políticas sociales dentro de los límites marcados por principios más fundamentales.

Obsérvese que se cumple la tercera condición de la regla maximin, ya que ambas alternativas ofrecen seguridad frente a las peores posibilidades, no sólo frente a la conculcación o restricción de las libertades básicas y de la equitativa igualdad de oportunidades, sino también, dado el mínimo social en el principio de utilidad, frente a las pérdidas más serias de bienestar. Puesto que no queremos hacer ningún hincapié en la primera condición de esa regla, excluimos enteramente los argumentos sobre probabilidades. Asumimos que hay dos grupos en la sociedad, los más y los menos aventajados; y a continuación tratamos de mostrar que ambos grupos favorecerían el principio de diferencia antes que el de la utilidad restringida. En efecto, argüiremos que la segunda condición de la regla maximin queda plenamente satisfecha o apenas lo suficientemente como para proporcionar un argumento independiente en favor de los dos principios.

41. Para las concepciones mixtas, véase *Theory*, §21, pág. 107.

§35. LAS RAZONES DE LA PUBLICIDAD

35.1. Las razones que ahora consideraremos están comprendidas, por este orden, en las ideas de publicidad, reciprocidad y estabilidad. Empezaré, pues, por la publicidad. Anteriormente (§25.1) dijimos que la publicidad exige que las partes evalúen los principios de justicia a la luz de las consecuencias —políticas, sociales y psicológicas— del reconocimiento público, por parte de los ciudadanos en general, de que dichos principios son aprobados por ellos y regulan efectivamente la estructura básica. Antes de analizar las razones en apoyo del principio de diferencia basadas en esa exigencia, distingamos los tres niveles de publicidad que una sociedad bien ordenada puede conseguir.

i) El primer nivel es el reconocimiento mutuo, por parte de los ciudadanos, de los principios de justicia junto con el conocimiento público (o la creencia razonable) de que las instituciones de la estructura básica realmente satisfacen dichos principios (§3).

ii) El segundo nivel es el reconocimiento mutuo, por parte de los ciudadanos, de los hechos generales, sobre la base de los cuales las partes en la posición original seleccionan esos principios. Por medio de estos hechos generales, puestos a disposición de las partes, en la posición original se modelan el conocimiento y las creencias de sentido común del ciudadano razonable medio acerca de sus instituciones básicas y de cómo funcionan (§26).

iii) El tercer nivel es el reconocimiento mutuo de la completa justificación de la justicia como equidad en sus propios términos. Es decir, los ciudadanos conocen su justificación tan bien como usted y yo, que somos los que estamos elaborando esa concepción. Huelga decir que es improbable que ellos lleven tan lejos la reflexión; con todo, la plena justificación está accesible en la cultura pública para que la consideren si así lo desean.[42] Evidentemente, cuando hay un consenso entrecruzado de doctrinas comprehensivas, los ciudadanos tendrán normalmente sus propias razones añadidas para aceptar la concepción política, hecho éste también conocido públicamente.

35.2. Lo que esperamos es que una sociedad bien ordenada en la que se satisface la condición de plena publicidad, esto es, donde se alcanzan los

42. Aquí abrigo la fantasía de que obras como esta reformulación son conocidas en la cultura pública.

tres niveles, será una sociedad sin ideología (entendida en el sentido de la falsa conciencia de Marx). Pero mucho es lo que se necesita para que tal cosa ocurra. Por ejemplo, los hechos generales (en el segundo nivel) deben ser creídos por los ciudadanos por buenas razones; sus creencias no deben ser ilusiones o falsificaciones, dos formas de la conciencia ideológica.[43] Puesto que las creencias que atribuimos a las partes son las del sentido común, como lo llamamos nosotros, y las de la ciencia, cuando no son controvertidas, hay una posibilidad auténtica de que la mayoría de las creencias sean aceptadas por buenas razones.

En cualquier caso, hay una forma en que la sociedad puede tratar de superar la conciencia ideológica, esto es, dando su apoyo a las instituciones de la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia; pues la investigación racional y la reflexión ponderada tienden con el tiempo —si algo lo hace— a desenmascarar las ilusiones y las falsificaciones. Aunque la publicidad completa no puede garantizar la ausencia de ideología, es mucho lo que hemos conseguido: la gente conoce los principios de la justicia política que satisfacen sus instituciones básicas y, si aceptamos la justicia como equidad, tienen motivos razonables para aceptar esos principios. Y la justicia de sus instituciones reducirá la necesidad, que de otro modo podrían tener, de albergar falsas creencias (falsificaciones) sobre la sociedad para poder asumir su papel en ella o para que sus instituciones fueran efectivas y estables.

35.3. Para nuestros propósitos, una consecuencia importante de la condición de publicidad es que confiere a la concepción política un papel educativo (§16.2). Asumimos, como un hecho general de la sociología política de sentido común, que aquellos que crecen en una sociedad bien ordenada se formarán, en buena parte, una concepción de sí mismos como ciudadanos extraída de la cultura pública y de las concepciones de la persona y la sociedad implícitas en ella. Puesto que la justicia como equidad se ha elaborado con ideas intuitivas fundamentales pertenecientes a esa cultura, este papel le es central.

43. En el caso de las ilusiones, somos confundidos, piensa Marx, por las falsas apariencias del mercado capitalista y no logramos reconocer la explotación que tiene lugar por debajo de ellas; por el contrario, las falsificaciones son creencias falsas o irrazonables que aceptamos, o también valores irracionales e inhumanos que hacemos nuestros, en ambos casos porque ello es psicológicamente necesario para que podamos asumir nuestro papel en la sociedad y para que sus instituciones básicas funcionen adecuadamente.

La importancia de esta cuestión en el presente contexto radica en que, en la segunda comparación, el contenido común de las dos alternativas incluye las concepciones del ciudadano y la sociedad usadas en la justicia como equidad. Lo que está en cuestión, pues, es cuál es el principio más adecuado de justicia distributiva (en el sentido más estricto) y cuál de los dos principios —el principio de diferencia o el principio de la utilidad restringida— es más apropiado para la concepción de los ciudadanos como libres e iguales, y de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos así concebidos. Puesto que la idea de sociedad como tal sistema cooperativo contiene alguna idea de ventaja mutua, el papel educativo introducido por la condición de publicidad supone que el contenido común de las alternativas proporciona un punto de apoyo para las razones de la reciprocidad.

§36. Las razones de la reciprocidad

36.1. Como he dicho, el hecho de que el principio de diferencia incluya una idea de reciprocidad lo distingue del principio de la utilidad restringida. Este último es un principio de maximización agregativa con ninguna tendencia inherente hacia la igualdad o la reciprocidad; cualquier tendencia de esa clase dependerá de las consecuencias derivadas de aplicarlo en determinadas circunstancias, las cuales varían de un caso a otro. Las dos comparaciones fundamentales explotan este hecho: como hemos dicho, la primera pone de manifiesto la ventaja de los dos principios con respecto a la igualdad (las libertades básicas iguales), la segunda con respecto a la reciprocidad.

Para simplificar las cosas, asumamos que hay sólo dos grupos en la sociedad, los más y los menos aventajados, y centrémonos en las desigualdades de ingresos y de riqueza. En su forma más simple, el principio de diferencia regula esas desigualdades. Puesto que las partes en la posición original están situadas simétricamente y saben (por el contenido común de las dos alternativas) que el principio adoptado se aplicará a ciudadanos concebidos como libres e iguales, arrancan de la igual división de ingresos y riqueza (iguales perspectivas de vida tal cual quedan indexadas por los bienes primarios) como punto de partida. Entonces se preguntan: ¿hay buenas razones para apartarse de la división igual y, de haberlas, qué desigualdades, surgidas de qué modo, son aceptables?

36.2. Una concepción política de la justicia debe tener en cuenta las exigencias de la organización social y la eficiencia económica. Las partes aceptarían desigualdades de ingresos y riqueza cuando trajeran como consecuencia la mejora efectiva de la situación de todos partiendo de la igual división. Esto invita a decantarse por el principio de diferencia: tomando como referencia la igual división, aquellos que ganan más han de hacerlo de un modo que sea aceptable para los que ganan menos y, sobre todo, para los que ganan el mínimo.

Llegamos, pues, a ese principio tomando la igual división como punto de partida e introduciendo una idea de reciprocidad. El principio selecciona el punto más alto de la curva OP (más eficiente), y vemos que ese punto es el punto eficiente más cercano a la línea de los 45°, línea que representa la igualdad y preserva la igual división (véase la figura 1 de la pág. 96). La idea de reciprocidad implícita en el principio de diferencia selecciona un punto focal natural entre las demandas de la eficiencia y la igualdad.[44]

36.3. Para ver uno de los modos en que las partes podrían llegar al principio de diferencia, consideremos la figura 1. Imaginemos que han acordado moverse de O a D, ya que todos ganan en el segmento OD y D es el primer punto (Pareto) eficiente.

En D las partes se preguntan si deberían continuar desde D hasta B, que está en la parte sureste de la curva OP en su segmento descendente a partir de D. B es el punto de Bentham en el que la utilidad media (en la medida en que depende de los ingresos y la riqueza) es maximizada (sujeta a las constricciones). Los puntos en el segmento DB y en el punto F (el punto feudal), donde se maximiza la utilidad de los más aventajados, también son puntos eficientes: los desplazamientos a lo largo de ese segmento pueden elevar el índice de un grupo sólo a expensas de rebajar el índice del otro. El segmento DF es el segmento del conflicto a diferencia del segmento OD, a lo largo del cual todos se benefician de los movimientos hacia el noreste.

El principio de diferencia representa un acuerdo para pararse en D y no entrar en el segmento del conflicto. D es el único punto en la curva OP (en la parte más alta) que satisface la siguiente condición de reciprocidad: los que están mejor en cualquier punto no lo están a expensas de los que es-

44. Véase E. S. Phelps, «Taxation of Wage Income for Economic Justice», en *Quarterly Journal of Economics*, 87 (1973), §1. La idea de punto focal se debe a Thomas Schelling, *Strategy of Conflict*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960, p. ej., págs. 57 y sig. (trad. cast.: *La estrategia del conflicto*, Madrid, Tecnos, 1964).

tán peor en ese punto. Puesto que las partes representan a ciudadanos libres e iguales y toman pues la igual división como el punto adecuado de partida, decimos que ésta es una (no la única) condición apropiada de reciprocidad. No hemos mostrado que no haya otra condición semejante. Pero es difícil imaginar cuál podría ser.

36.4. Para resumir: el principio de diferencia expresa la idea de que, arrancando de la igual división, los más aventajados no deben alcanzar esa superior ventaja en ningún punto en detrimento de los menos aventajados. Pero puesto que el principio de diferencia se aplica a la estructura básica, una idea más profunda de reciprocidad implícita en él es que las instituciones sociales no deben sacar provecho de las contingencias de las dotaciones innatas, o de la posición social inicial, o de la buena o mala suerte durante el transcurso de la vida, a no ser que ello beneficie a todos, incluidos los menos favorecidos. Esto representa el hecho de que los ciudadanos, considerados libres e iguales, asumen un compromiso de equidad frente a esas inevitables contingencias.

Recordemos lo que dijimos en §21: los mejor dotados (que ocupan un lugar en la distribución de las dotaciones innatas que no se merecen moralmente) son alentados a buscar beneficios aún mayores —ya han sido favorecidos por su afortunado lugar en la distribución—, siempre que cultiven sus dotaciones y las usen de modos que contribuyan al bien de todos y, en particular, al de los peor dotados (que ocupan un lugar menos afortunado en la distribución, un lugar que tampoco se merecen moralmente). Esta idea de reciprocidad está implícita en la idea de que ha de considerarse como un activo común la distribución de las dotaciones innatas. Consideraciones paralelas aunque no idénticas pueden hacerse también para las contingencias de la posición social y de la buena y mala suerte.

§37. Las razones de la estabilidad

37.1. La idea de estabilidad puede introducirse del modo siguiente: a fin de ser estable, una concepción política de la justicia debe generar su propio apoyo y las instituciones a las que conduce deben ser auto-ejecutables, al menos bajo condiciones razonablemente favorables, según sostendremos más adelante en la quinta parte. Esto significa que quienes crecen en una sociedad bien ordenada en la que se realiza dicha concepción desarrollan normalmente formas de pensamiento y juicio, así como disposicio-

nes y sentimientos, que les llevan a dar su apoyo a la concepción política por ella misma: porque entienden que sus ideales y principios ofrecen buenas razones. Los ciudadanos aceptan como justas las instituciones existentes y no suelen tener deseo alguno de violar o renegociar los términos de la cooperación social, dada su posición social presente y prospectiva.

Aquí suponemos que la cooperación política y social se quebraría rápidamente si todos, o al menos mucha gente, obraran siempre persiguiendo de manera puramente estratégica, o en el sentido de la teoría de los juegos, sus intereses personales o grupales. En un régimen democrático la cooperación social estable se sustenta en el hecho de que la mayoría de los ciudadanos acepta el orden político como legítimo o, en cualquier caso, como no seriamente ilegítimo, y por ende lo acatan de buen grado.

37.2. En la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad, parece que los que probablemente están más descontentos son los más aventajados; y por ello son los más prestos a violar los términos de la cooperación o a urgir a una renegociación. Porque cuanto más puedan desplazar la distribución del ingreso y la riqueza hacia el segmento del conflicto (DF), tanto más se beneficiarán. Entonces, ¿por qué no están urgiendo constantemente a la renegociación?

Evidentemente, no existe ningún principio de distribución que pueda eliminar todas las tendencias a la no cooperación o a la renegociación, si suponemos que esas tendencias surgen siempre que sean posibles nuevas ganancias para cualquiera de los grupos (medidas en ingreso y riqueza). En cualquier punto eficiente, un grupo puede mejorar su situación a expensas del otro; dichas tendencias dejarían de existir con que dejara de haber un segmento de conflicto y con que la curva OP, como en algún jardín del Edén, creciera indefinidamente hacia el noreste. Para asegurar la estabilidad, la concepción política debe aportar otras razones que contrarresten, o al menos silencien, el deseo de renegociar o violar los términos existentes de la cooperación. Así, aunque los más aventajados podrían conseguir aún más ingreso y riqueza, son otras razones las que prevalecen sobre esa consideración.

37.3 Señalemos tres de esas razones. En primer lugar, está el efecto del papel educativo de una concepción política pública (§35.3). Suponemos así que todos los miembros de la sociedad se conciben a sí mismos como ciudadanos libres e iguales que, en y a través de la estructura básica de sus instituciones, se comprometen a una cooperación social mutuamente ventajosa. Dada esa concepción de sí mismos, entienden que el principio de

distribución que se aplica a esa estructura debería contener una idea apropiada de reciprocidad. Si las consideraciones aducidas (en §36) muestran que el principio de diferencia contiene dicha idea, entonces todo el mundo tiene esta razón para aceptarlo.

También suponemos que, además de la razón que todos tienen, los más aventajados tienen una segunda razón, pues son conscientes de la idea más profunda de reciprocidad implícita en el principio de diferencia cuando es aplicado a la estructura básica, a saber: que tiende a asegurar que se saque provecho a las tres contingencias (de §16) sólo de modos que sean ventajosos para todos. La cuestión aquí es que los más aventajados entiendan que ya han salido beneficiados ellos mismos por su lugar afortunado en la distribución de las dotaciones innatas, digamos, y más beneficiados aún por una estructura básica (aceptada por los menos aventajados) que les ofrece la oportunidad de mejorar su situación, siempre que lo hagan de modos que mejoren la situación de los demás.

Una tercera razón está relacionada con los tres requisitos para un régimen constitucional estable. El análisis de esos requisitos (en §33) mostró cómo los derechos y libertades básicos modelan, a través de las instituciones, una cultura política pública que estimula la confianza mutua y las virtudes cooperativas. El principio de diferencia tiene el mismo efecto, porque una vez que se entiende públicamente que los tres principales tipos de contingencias tienden a administrarse sólo de modos que promuevan el bien general, y que los cambios constantes en las posiciones relativas de negociación no serán explotados para fines personales o grupales egoístas, entonces se estimula más aún la confianza mutua y las virtudes cooperativas.

Además, puesto que el principio de diferencia expresa un acuerdo para no entrar en el segmento del conflicto, y puesto que los más aventajados, que detentan posiciones de autoridad y responsabilidad, están mejor colocados para entrar en ella, el que éstos afirmen públicamente ese principio traslada a los menos aventajados, de la forma más clara posible, su aceptación de una idea apropiada de reciprocidad.[45] De este modo, los más aventajados expresan también su reconocimiento de la gran importancia de la cultura pública con sus virtudes políticas estimuladas por los dos principios, una cultura que inhibe el derroche que supone la interminable nego-

45. Debo esta idea a E. F. McClennen, «Justice and the Problem of Stability», en *Philosophy and Public Affairs*, 18 (invierno de 1989), págs. 23 y sig. Todo su análisis es instructivo.

ciación orientada a defender intereses personales o grupales, y ofrece cierta esperanza de que se realizará la concordia social y la amistad cívica.

§38. Razones contra el principio de la utilidad restringida

38.1. La primera dificultad con el principio de la utilidad restringida tiene que ver con su indeterminación, esto es: ¿dónde está el punto de Bentham en el segmento del conflicto; o, en realidad, cualquier otro punto especificado por un principio de utilidad (tal como el punto de Nash)?[46] Es preciso que dispongamos de una medida interpersonal pública manejable para identificarlo y, más aún, una medida que pueda ser reconocida por todos, si ello es posible, como razonablemente fiable. Ésta es una consideración que nos obligó a introducir la idea de los bienes primarios basada en los rasgos objetivos de las circunstancias de las personas.

Las dificultades que presenta el principio de utilidad a este respecto son sustanciales. Es probable que la incertidumbre haga aumentar las disputas y la desconfianza por prácticamente la misma razón que lo hacen los principios dudosos y ambiguos (§33.2).

38.2. En segundo lugar, al pedir a los menos aventajados que acepten durante toda su vida menores ventajas económicas y sociales (medidas en términos de utilidad) en aras de las mayores ventajas (similarmente medidas) para los más aventajados, el principio de utilidad pide más a los menos aventajados de lo que pide el principio de diferencia a los más aventajados. De hecho, pedir semejante cosa a los menos aventajados parece una demanda excesiva. Las tensiones psicológicas que pueden conducir a la inestabilidad serán forzosamente más fuertes. Porque, en su calidad de principio de reciprocidad, el principio de diferencia se basa en nuestra disposición a devolver con la misma moneda lo que otros hacen por nosotros (o lo que nos hacen), mientras que el principio de utilidad hace más hincapié en lo que es una disposición considerablemente más débil, la de la simpatía o, mejor dicho, nuestra capacidad para identificarnos con los intereses y preocupaciones de los demás.

Huelga decir que los más aventajados pueden no estar dispuestos a acatar una estructura básica justa. Pero, si ése es el caso, no se debe a que se les pida demasiado sino a que, al ocupar con más frecuencia posiciones

46. Véase la figura 1, §18.

de autoridad y poder político, tienen mayores tentaciones de violar cualquier principio de justicia. Tanta mayor razón, entonces, para no entrar en el segmento del conflicto con el pretexto de maximizar la utilidad. Puede ocurrir que las desigualdades permitidas por el principio de diferencia sean ya demasiado grandes para la estabilidad.

38.3. Finalmente, el principio de la utilidad restringida contiene una idea de un mínimo social.[47] Pero ¿cómo ha de determinarse ese mínimo? Necesitamos algún concepto de mínimo del que esperamos poder servirnos para conseguir ciertas cosas. Habrá diferentes variantes del principio de la utilidad restringida dependiendo del concepto seguido. Algunos conceptos de mínimo son incompatibles con ese principio; por ejemplo, lo es el familiar concepto de mínimo entendido como un dividendo social que se aproxima a un reparto igual del producto social, haciendo el necesario espacio para las inevitables desigualdades derivadas del funcionamiento de la sociedad moderna. El principio de utilidad rechaza ese concepto, al igual que lo hace la justicia como equidad.

El siguiente concepto de mínimo sí casa bien con el principio de la utilidad restringida. Anteriormente (en §29.3) dijimos que las partes deben tener en cuenta las tensiones del compromiso. Esto se debe a que, para adoptar un acuerdo de buena fe, deben tener la razonable seguridad de que la persona a la que cada cual representa será capaz de respetarlo. Preguntemos, pues, lo siguiente: con los principios de las libertades iguales y de la equitativa igualdad de oportunidades ya adoptados, ¿cuál es el mínimo *más bajo* necesario para asegurar que las tensiones del compromiso no sean excesivas? Esas tensiones son excesivas, dijimos, cuando, concibiéndonos a

47. En mi análisis del problema del mínimo social tengo una gran deuda con la discusión de Jeremy Waldron, «John Rawls and the Social Minimum», en *Journal of Applied Philosophy*, 3 (1986), esp. págs. 27-32. En *Theory*, §49, págs. 278-281, dije que al ajustar el mínimo en el principio de la utilidad restringida —al buscar el equilibrio más apropiado entre maximizar la utilidad media y asegurar un mínimo adecuado— es posible que los que están a favor de ese principio en realidad utilicen como guía el principio de diferencia que opera implícitamente en sus reflexiones. Yo pensaba que, en ese caso, el principio de utilidad no ofrecía una alternativa genuina al principio de diferencia. A esto replica Waldron formulando una idea distinta de mínimo como el mínimo que satisface las necesidades humanas básicas esenciales para una vida decente. Y relaciona esta idea con las tensiones del compromiso. Acepto que su interpretación muestra que mi posición en *Teoría* era equivocada. También sigo sus pasos a la hora de usar ese concepto de mínimo en el texto, de acuerdo con el principio de la utilidad restringida. Esto obliga a revisar el argumento en contra del principio de utilidad.

nosotros mismos como ciudadanos libres e iguales, ya no podemos afirmar los principios de justicia (con su mínimo) como la concepción pública de la justicia para la estructura básica.

El significado aquí de «afirmar» puede deducirse de los dos modos en los que reaccionamos cuando las tensiones del compromiso parecen excesivas. En el primero de esos modos nos volvemos hoscos y resentidos y estamos dispuestos a pasar a la acción violenta en protesta contra nuestra condición tan pronto surja la ocasión. En ese caso, los más encarnizados son los menos aventajados: rechazan la concepción de la justicia de la sociedad y se ven a sí mismos como oprimidos. El segundo modo es más suave: nos vamos distanciando de la sociedad política y nos retiramos a nuestro mundo social. Sentimos que nos han dejado fuera y, apartados y cínicos, no podemos afirmar los principios de justicia en nuestro pensamiento y conducta durante toda la vida. Aunque no seamos hostiles ni rebeldes, esos principios no son los nuestros y no consiguen comprometer nuestra sensibilidad moral.

Alguien que apoye el principio de utilidad puede decir que las tensiones del compromiso son excesivas sólo cuando la parte que le toque de los recursos sociales no le permita llevar una vida humana decente y satisfacer lo que en nuestra sociedad se consideran necesidades esenciales de los ciudadanos. La idea es que, en virtud de nuestra humanidad —nuestras comunes necesidades humanas—, a todos se nos debe al menos eso; y ello no es meramente fruto de que eliminar las causas del descontento sea políticamente prudente. Decimos, sin embargo, que el argumento basado en las tensiones del compromiso no requiere más que esto. Una vez que los dos principios vencen en la primera comparación, el velo de ignorancia, con las incertidumbres que comporta, no requiere un mínimo mayor que el que cubra esas necesidades esenciales.

38.4. Este concepto de mínimo es impreciso porque sugiere unas directrices que no especifican un mínimo muy definido, mínimo que, en cualquier caso, dependerá en parte del nivel de riqueza de la sociedad. Pero el concepto mismo es distinto del que acompaña a la justicia como equidad. En efecto, el principio de diferencia requiere un mínimo que, junto con la familia completa de políticas sociales, maximice a lo largo del tiempo las perspectivas de vida de los menos aventajados. (Volveremos sobre algunos de los detalles de esta idea en la cuarta parte.)

Es evidentemente posible que los mínimos sociales especificados por estos dos conceptos no estén muy alejados en la práctica. Lo que se debe

a las personas en virtud de su humanidad y lo que se les debe como ciudadanos libres e iguales (dadas las otras políticas sociales ajustadas por el principio de diferencia) pueden ser cosas muy parecidas. Pero dejemos de lado por un momento este asunto y hagámonos la pregunta principal, a saber, si un mínimo social que cubra todas las necesidades esenciales para una vida decente garantiza que las tensiones del compromiso no sean excesivas.

Demos por sentado que el mínimo en el principio de la utilidad restringida impide que esas tensiones sean excesivas del modo primero. Los menos aventajados no experimentarán su condición como una condición tan miserable, o no sentirán que sus necesidades están tan insatisfechas como para rechazar la concepción de la justicia de la sociedad y como para estar dispuestos a recurrir a la violencia para mejorar su condición. Pero ¿es esto suficiente para impedir que las tensiones del compromiso sean excesivas del segundo modo? Esto requiere que los menos aventajados sientan que son parte de la sociedad política y consideren que la cultura pública, con sus ideales y principios, tiene importancia para ellos.

En la cuarta parte sugiero que el concepto de un mínimo que cubre las necesidades esenciales para un vida humana decente es un concepto apto para un Estado capitalista de bienestar. Basta para impedir que las tensiones del compromiso sean violadas del primer modo mencionado. Pero parece inadecuado para asegurar que las tensiones del compromiso no sean violadas del segundo modo. Más aún, cuando nos tomamos en serio la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales —el resultado de la primera comparación significa que estamos tratando con ese caso—, esperamos poder realizar otra concepción de la sociedad política. Esperamos que incluso la situación de los menos aventajados no impida que sean atraídos hacia el mundo social y que se vean a sí mismos como miembros plenos de él, toda vez que entienden los ideales y los principios de la sociedad, y reconocen que las mayores ventajas logradas por los otros redundan en su propio bien.

A este fin, junto con las otras políticas sociales que regula, el principio de diferencia especifica un mínimo social que se deriva de una idea de reciprocidad. Este mínimo cubre al menos las necesidades básicas esenciales para una vida decente, y presumiblemente más cosas. Suponemos que los ciudadanos se ven a sí mismos como libres e iguales, que conciben la sociedad como una sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo. Entienden también que la justicia distributiva regula las desigualdades económicas y sociales en las perspectivas de vida, desigualdades afectadas

por la clase social de origen de cada cual, por sus dotaciones innatas y por la buena fortuna a lo largo de la vida.

Decimos entonces: si quienes se ven a sí mismos y a la sociedad de ese modo no deben retirarse de su mundo social sino más bien considerarse a sí mismos miembros plenos de él, entonces el mínimo social, sea lo que fuere que pueda proveer más allá de las necesidades humanas esenciales, debe derivarse de una idea de reciprocidad adecuada a la sociedad política así concebida. Aunque un mínimo social que sólo cubra esas necesidades esenciales puede convenir a las exigencias de un Estado capitalista de bienestar, no es suficiente para lo que en la cuarta parte llamaré una democracia de propietarios en la que se realizan los principios de la justicia como equidad.

§39. Comentarios sobre la igualdad

39.1. La justicia como equidad es una concepción igualitarista, pero ¿en qué sentido? Hay muchas clases de igualdad y muchas razones para interesarse por ella. Así pues, revisemos algunas de las razones para regular las desigualdades económicas y sociales.[48]

a) Una razón es que, en ausencia de circunstancias especiales, parece erróneo que haya alguna o mucha gente en la sociedad a la que se abastece ampliamente mientras que hay muchos, o incluso unos pocos, que sufren privaciones, por no mencionar hambre o enfermedades curables. Hay necesidades y deseos urgentes que quedan sin satisfacer mientras los menos urgentes de los demás quedan satisfechos. Pero aquí quizá no sea la desigualdad de ingresos y riqueza en cuanto tal la que nos molesta; acaso pensemos más bien que, a menos que haya escasez real, todos deberíamos tener al menos lo suficiente para satisfacer nuestras necesidades básicas.

b) Una segunda razón para controlar las desigualdades económicas y sociales es impedir que una parte de la sociedad domine al resto. Cuando esas dos clases de desigualdad son grandes, tienden a dar pábulo a la desigualdad política. Como dijo Mill, las bases del poder político son la inteligencia (cultivada), la propiedad y el poder de combinación, por lo que entendía la capacidad de cooperar para conseguir los propios intereses

48. Por estas diversas razones, estoy en deuda con algunos comentarios de T. M. Scanlon y ciertas discusiones mantenidas con él.

políticos.[49] Este poder, en virtud del control que ejercen sobre la maquinaria del Estado, permite que unos pocos promulguen un sistema de leyes y de propiedad que asegura su posición dominante en el conjunto de la economía. En la medida en que esa dominación se vive como algo malo, como algo que hace que las vidas de muchas personas sean menos buenas de lo que podrían ser de otro modo, nos topamos de nuevo con los efectos de la desigualdad económica y social.

c) Una tercera razón nos sitúa más cerca de lo que es intrínsecamente malo en la desigualdad. Las desigualdades políticas y económicas significativas se asocian a menudo con las desigualdades de estatus social que animan a los de menor estatus a considerarse a sí mismos inferiores y a que los demás también los consideren de ese modo. Esto puede suscitar actitudes generalizadas de deferencia y servilismo, por un lado, y una voluntad de dominio y una actitud arrogante, por el otro. Estos efectos de las desigualdades sociales y económicas pueden constituir graves males y las actitudes que engendran, grandes vicios.[50] Pero ¿es intrínsecamente mala o injusta la desigualdad?

Está cerca de ser intrínsecamente mala o injusta en el sentido de que, en un sistema de estatus, no todos pueden ocupar la posición más alta. El estatus es un bien posicional, como se dice a veces. No hay estatus elevado sin que haya otras posiciones por debajo; así pues, si pretendemos para nosotros un estatus superior, aceptamos de hecho un esquema que comporta que otros tengan un estatus inferior. Y por ello queremos pensar que los que gozan de un estatus más elevado normalmente ganan o consiguen su posición de modos adecuados, modos que reportan beneficios compensatorios para el bien general. El estatus fijado por adscripción al nacimiento, al género o a la raza resulta particularmente odioso.

d) La desigualdad puede ser intrínsecamente mala o injusta siempre que la sociedad haga uso de procedimientos equitativos. Pongamos dos ejemplos: los mercados equitativos, esto es, abiertos y efectivamente competitivos, y las elecciones políticas equitativas. En estos casos una cierta igualdad, o una desigualdad convenientemente moderada, es condición de la justicia económica y política. Ha de evitarse el monopolio y sus semejantes, no sólo por sus efectos perversos, entre ellos la ineficiencia, sino también porque, sin una

49. Véase la reseña de Mill de *La democracia en América* de Tocqueville, en *Collected Works*, 18, pág. 163.

50. La primera gran figura que incidió en este tema parece haber sido Rousseau en su *Discurso sobre la desigualdad* (1755).

justificación especial, vuelven inicuos a los mercados. Otro tanto ocurre con las elecciones influidas por el dominio en política de una minoría rica.

39.2. Las dos últimas formas en que la desigualdad es intrínsecamente injusta sugieren la solución de Rousseau, solución que hemos conservado (con modificaciones) en la justicia como equidad, a saber: el estatus fundamental en la sociedad política tiene que ser el de la ciudadanía parigual, un estatus que todos poseen, en su calidad de personas libres e iguales.[51] Por ser ciudadanos iguales es por lo que debemos tener un acceso equitativo a los equitativos procedimientos en los que se sustenta la estructura básica. La idea de igualdad tiene, pues, una importancia intrínseca en el más alto nivel: de ella depende que la sociedad política misma sea concebida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo entre personas consideradas libres e iguales, o de algún otro modo. Es desde el punto de vista de los ciudadanos iguales desde el que ha de entenderse la justificación de otras desigualdades.

Todo esto nos autoriza a decir que, en una sociedad bien ordenada por los principios de la justicia como equidad, los ciudadanos son iguales en el más alto nivel y en los aspectos más fundamentales. La igualdad está presente en el más alto nivel en el hecho de que los ciudadanos se reconocen y se perciben mutuamente como iguales. Ser lo que son —ciudadanos— incluye estar relacionados como iguales; y estar relacionados como iguales es parte tanto de lo que son como de lo que los otros les reconocen ser. Su vínculo social es su compromiso político público de preservar las condiciones que su relación de igualdad exige.

Esta relación de igualdad en el más alto nivel favorece, cuando entran en juego las perspectivas de vida, un mínimo social basado en una idea de reciprocidad más que un mínimo que sólo cubre las necesidades humanas esenciales para una vida humana decente. Vemos aquí que el concepto adecuado de mínimo social depende del contenido de la cultura política pública, que a su vez depende de cómo se conciba la misma sociedad política a través de su concepción política de la justicia. El concepto del mínimo adecuado no viene dado por las necesidades básicas de la naturaleza humana en sentido psicológico (o biológico) al margen de todo mundo social particular. Antes bien, depende de las ideas intuitivas fundamentales de la persona y la sociedad a tenor de las cuales está diseñada la justicia como equidad.

51. Véase Rousseau, *El contrato social* (1762).

§40. OBSERVACIONES FINALES

40.1. Con esto concluimos nuestro análisis de las dos comparaciones fundamentales que pertenecen a la primera parte del argumento en favor de los dos principios de justicia (§25.5). Todavía tendremos que retomar la segunda parte del argumento cuando analicemos, en la quinta parte, la cuestión de la estabilidad de la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad.

Deberíamos reconocer, empero, que el principio de diferencia no se acepta a menudo expresamente; de hecho, bien puede ocurrir que tenga poco apoyo en nuestra cultura política pública en el momento presente. No obstante, yo creo que merece ser estudiado: tiene muchas propiedades deseables y formula de un modo sencillo una idea de reciprocidad para una concepción política de la justicia. Pienso que de alguna forma esta idea es esencial para la igualdad democrática, toda vez que concebimos la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales de una generación a otra.

Del análisis precedente de la segunda comparación fundamental resulta evidente que, aunque yo crea que el balance de las razones favorece al principio de diferencia, el resultado es ciertamente menos claro y concluyente que en la primera comparación. El argumento descansa fuertemente en la gran relevancia de ciertos rasgos de la cultura política pública (por ejemplo, el modo en que estimula las virtudes políticas de la confianza mutua y la cooperación) y no en consideraciones sencillas y evidentes sobre un mayor bien público. Intentamos definir una idea de reciprocidad adecuada a la relación entre ciudadanos libres e iguales. Dicha idea está más en consonancia con la convención política de cualquier sociedad democrática razonablemente justa, una convención que ningún partido político suele atreverse abiertamente a violar, a saber, que todos, por ser ciudadanos, deberían beneficiarse de sus políticas públicas.

40.2. Un último comentario sobre el método: en §23.4 señalamos que la presentación del razonamiento de las partes en la posición original debía tratar de mostrar que era puramente deductivo, una suerte de geometría moral con todo el rigor que sugiere ese nombre, aun cuando dábamos por sentado que nuestro razonamiento es altamente intuitivo y que está muy lejos de cumplir ese ideal.

Esta expresión puede llamar a engaño, a menos que se entienda como es debido: la idea es que todas las premisas necesarias del argumento des-

de la posición original, incluida la psicología necesaria (creencias, intereses y actitudes especiales), están contenidas en la descripción que hicimos de ella. Nuestro objetivo es mostrar que la selección de los dos principios se basa en las premisas explícitamente planteadas en dicha descripción, y no en suposiciones psicológicas o de otra índole. De lo contrario, la posición original pierde la conexión con nuestros supuestos y no sabemos cuál de ellos tenemos que justificar.

El ideal del razonamiento deductivo riguroso no puede empero alcanzarse plenamente, y ello al menos por dos razones. La primera razón es que hay un número indefinido de consideraciones a las que puede apelarse en la posición original y cada concepción alternativa de la justicia se ve favorecida por ciertas consideraciones y desfavorecida por otras. A menos que podamos cerrar la lista de consideraciones posibles (cosa que no podemos hacer), sigue siendo incierto cómo será el balance resultante, una vez cuadradas las cuentas. Lo más que podemos hacer es decir que se trata de consideraciones de la máxima importancia y confiar en que las que no hemos examinado no perturbarán el balance de esas razones.

Una segunda razón por la que no puede alcanzarse enteramente el ideal es que el balance de razones descansa, él mismo, en el juicio, aunque sea un juicio informado y guiado por el razonamiento. Por supuesto, podemos trazar una curva de indiferencia para representar el modo en que conseguimos un balance de razones.[52] Pero una curva de indiferencia no es más que una representación: no fundamenta el balance que dibuja en nuevas razones; tan sólo dibuja (representa) el resultado de juicios que ya hemos supuesto que se han hecho.

40.3. La concepción política mejor diseñada no puede superar esos límites, que tampoco pueden entenderse como defectos, ya que están en la naturaleza de nuestra razón práctica. En filosofía política, como en otras disciplinas, debemos confiar en el juicio cuando se trata de ver qué consideraciones son más o menos relevantes y cuándo hemos de cerrar en la práctica la lista de razones. Aun cuando el juicio sea unánime podemos no ser capaces de articular con más precisión nuestras razones. Reuniendo muchas piezas mayores y menores, e integrándolas en una concepción inteligible mediante una idea organizadora fundamental, concepción en la que podemos ver cómo encajan otras ideas, tratamos lentamente de construir una concepción política razonable.

52. Véase el ejemplo de *Theory*, §7, pág. 33.

Que dicha concepción cumpla su propósito sólo podrá decidirse por lo bien que identifique las consideraciones más relevantes y por que nos ayude a equilibrarlas en los casos particulares más importantes, especialmente aquellos que involucren a las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de la justicia distributiva. Si, tras la debida reflexión (siempre la última apelación en cualquier momento dado), una concepción parece haber aclarado nuestra comprensión, haber dado más coherencia a nuestras convicciones razonadas y haber estrechado las disparidades entre las cabales convicciones profundamente arraigadas de los que defienden los principios de las instituciones democráticas, entonces esa concepción ha logrado su objetivo práctico.

CUARTA PARTE

LAS INSTITUCIONES DE UNA ESTRUCTURA BÁSICA JUSTA

§41. LA DEMOCRACIA DE PROPIETARIOS: OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS

41.1. Hemos completado nuestro argumento inicial en favor de los dos principios de justicia, tal como vienen dados en las dos comparaciones fundamentales (§§27-33, §§34-40). Ahora quiero examinar los que parecerían ser los rasgos principales de un régimen democrático bien ordenado que realiza esos principios en sus instituciones básicas. Esbozaré una familia de políticas cuya meta es asegurar la justicia de trasfondo a lo largo del tiempo, si bien no haré ningún intento de mostrar que realmente alcanzan su meta. Eso requeriría una investigación en teoría social que ahora no podemos acometer. Los argumentos y las sugerencias son aproximados e intuitivos.

Una de las razones que me animan a discutir estas difíciles cuestiones es la de poner de manifiesto la distinción entre una democracia de propietarios,[1] la cual realiza todos los principales valores políticos expresados por los dos principios de justicia, y un Estado capitalista de bienestar, el cual no los realiza.[2] Nosotros pensamos que dicha democracia es una alternativa al capitalismo.[3] Nuestro análisis será breve y la mayoría de las cuestiones que se mencionarán son muy controvertidas, por ejemplo, las que conciernen a la financiación pública de las elecciones y las campañas políticas, o a las diferentes clases de propiedad y tributación. No podemos tratar adecuadamente estas intrincadas cuestiones, por lo que mis observaciones serán ilustrativas y extremadamente exploratorias.

1. El término procede de J. E. Meade, *Efficiency, Equality, and the Ownership of Property*, Londres, G. Allen and Unwin, 1964, título del cap. 5.

2. Esta distinción no se señala suficientemente en *Teoría*. Una instructiva discusión con la que estoy en deuda es la de Richard Krouse y Michael McPherson, «Capitalism, "Property-Owning Democracy", and the Welfare State», en Amy Gutmann (comp.), *Democracy and the Welfare State*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

3. Para una discusión de otras alternativas, véase Jon Elster y Karl Ove Moene (comp.), *Alternatives to Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (trad. cast.: *Alternativas al capitalismo*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1992).

Otra razón para examinar estas cuestiones es esbozar con más detalle el tipo de instituciones de trasfondo que parecen necesarias cuando nos tomamos en serio la idea de que la sociedad es un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una generación a la siguiente (§12.2). También es importante detallar, aunque sea de una forma improvisada, el contenido institucional de los dos principios de justicia. Es preciso que lo hagamos antes de poder suscribir, siquiera provisionalmente, esos principios. Ello es debido a que la idea del equilibrio reflexivo exige que aceptemos las implicaciones de los ideales y los primeros principios según se plantean en los casos particulares. Partiendo exclusivamente del contenido de una concepción política —de sus principios e ideales— no podemos decir si es razonable para nosotros. No sólo puede ocurrir que nuestros sentimientos y actitudes, conforme desentrañamos sus implicaciones en la práctica, revelen consideraciones que requieren la revisión de sus ideales y principios para ser acomodadas, sino que podemos descubrir también que nuestros sentimientos nos impiden llevar a cabo aquella concepción; que no podemos vivir con ella tras la debida reflexión.

41.2. Distingamos cinco clases de regímenes considerados como sistemas sociales, sistemas completos con sus instituciones políticas, económicas y sociales: a) capitalismo de *laissez-faire*; b) capitalismo del Estado de bienestar; c) socialismo de Estado con economía planificada; d) democracia de propietarios; y, finalmente, e) socialismo liberal (democrático).

Cuatro cuestiones se plantean de modo natural respecto de cualquier régimen. Una es la cuestión de la corrección, esto es, si sus instituciones son correctas y justas. Otra es la cuestión del diseño, esto es, si las instituciones de un régimen pueden diseñarse eficazmente para que alcancen sus objetivos declarados. Esto implica una tercera cuestión: la de si podemos confiar en que los ciudadanos, a tenor de sus intereses y fines probables, tal cual los configura la estructura básica del régimen, obedecerán a las instituciones justas y a las reglas que se les aplican en sus diversos cargos y posiciones.[4] Un aspecto de esto es el problema de la corrupción. Finalmente, está la cuestión de la competencia: si las tareas asignadas a los cargos y las posiciones resultarán ser sencillamente demasiado difíciles para los que probablemente los ocupen.

Lo que quisiéramos, obvio es decirlo, son instituciones básicas justas y eficazmente diseñadas, que estimulen eficazmente los objetivos y los inte-

4. Los economistas denominan a este problema «compatibilidad de incentivos».

reses necesarios para sostenerlas. Más allá de eso, las personas no deberían enfrentarse con tareas que son demasiado difíciles para ellas o que exceden sus facultades. Los planes deberían ser enteramente factibles o practicables. Gran parte del pensamiento conservador se ha centrado en las tres últimas cuestiones que acabamos de mencionar, criticando la ineficacia del llamado Estado de bienestar y sus tendencias al derroche y a la corrupción. Pero aquí nos centraremos en la primera cuestión de la corrección y la justicia, dejando de lado las demás. Nos preguntamos lo siguiente: ¿qué tipo de régimen y de estructura básica serían correctos y justos, en caso de que pudieran mantenerse de forma efectiva y factible? Con esto reconocemos que las otras cuestiones todavía tienen que abordarse.

41.3. Cuando un régimen funciona de acuerdo con su descripción institucional ideal, ¿cuál de los cinco regímenes satisface los dos principios de justicia?

Por descripción institucional ideal de un régimen entiendo la descripción de cómo funciona cuando funciona bien, esto es, de acuerdo con sus objetivos y principios públicos de diseño. Aquí asumimos que si un régimen no se marca como meta ciertos valores políticos y no dispone de plan alguno para nutrirlos, entonces esos valores no serán realizados. Pero aunque un régimen incluya instituciones explícitamente diseñadas para realizar ciertos valores, todavía puede ocurrir que no consiga su objetivo. Su estructura básica puede generar intereses sociales que lo hagan funcionar de un modo muy diferente de su descripción ideal.

Por ejemplo, podemos describir una estructura básica expresamente diseñada para realizar la equitativa igualdad de oportunidades, pero puede ocurrir que los intereses sociales que genera hagan imposible esa realización. La descripción ideal de un régimen hace abstracción de su sociología política, es decir, se abstiene de describir los elementos políticos, económicos y sociales que determinan su efectividad en punto a conseguir sus objetivos públicos. No obstante, parece que podemos asumir con seguridad que si un régimen no trata de realizar ciertos valores políticos, de hecho no los realizará.

41.4. Sentado este supuesto, vemos, a partir de la descripción ideal de las tres primeras clases de regímenes —a), b) y c) en 41.2—, que cada uno de ellos viola los dos principios de justicia al menos de una forma.

a) El capitalismo de *laissez-faire* (el sistema de libertad natural [*Teoría*, §12]) sólo asegura la igualdad formal y rechaza tanto el valor equitativo de

las libertades políticas iguales como la equitativa igualdad de oportunidades. Pretende la eficiencia y el crecimiento económicos con la única constricción de un mínimo social bastante bajo (*Theory*, §17, págs. 91 y sig. sobre la meritocracia).

b) El capitalismo del Estado de bienestar también rechaza el valor equitativo de las libertades políticas y, aunque muestra algún interés por la igualdad de oportunidades, no sigue las políticas necesarias para alcanzarla. Permite muy amplias desigualdades en la posesión de la propiedad real (bienes productivos y recursos naturales) de tal modo que el control de la economía y gran parte de la vida política cae en pocas manos. Y aunque, como sugiere el nombre de «capitalismo del Estado de bienestar», las provisiones de bienestar pueden ser bastante generosas y garantizar un mínimo social decente que cubra las necesidades básicas (§38), no se reconoce ningún principio de reciprocidad que regule las desigualdades económicas y sociales.

c) El socialismo de Estado con una economía dirigida, supervisada por un régimen de partido único, viola los derechos y libertades básicos iguales, por no mencionar el valor equitativo de esas libertades. Una economía dirigida es una economía guiada por un plan económico general adoptado desde el centro, esto es, una economía que hace relativamente poco uso de procedimientos democráticos y de los mercados (excepto como mecanismos de racionamiento).

Esto nos deja con las alternativas d) y e) de arriba, la democracia de propietarios y el socialismo liberal: sus descripciones ideales incluyen disposiciones institucionales diseñadas para satisfacer los dos principios de justicia.

§42. Algunos contrastes básicos entre regímenes

42.1. Tanto una democracia de propietarios como un régimen socialista liberal definen un marco constitucional para la política democrática, garantizan las libertades básicas con el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades, y regulan las desigualdades económicas y sociales mediante un principio de mutualidad, cuando no mediante el principio de diferencia.

Aunque bajo el socialismo los medios de producción son poseídos por la sociedad, suponemos que, del mismo modo que el poder político es com-

partido entre diversos partidos democráticos, el poder económico está disperso entre las empresas, como cuando, por ejemplo, los equipos de dirección y gestión de una empresa están directamente en manos de los trabajadores o, cuando menos, son elegidos por ellos. A diferencia de una economía socialista estatalmente dirigida, las empresas en el socialismo liberal desempeñan sus actividades dentro de un sistema de mercados competitivos libres y viables. También está asegurada la libre elección de ocupación.

42.2. Para ilustrar el contenido de los dos principios de justicia, no es necesario decidirse entre una democracia de propietarios y un régimen socialista liberal. En cada caso, cuando sus instituciones funcionan del modo descrito, pueden quedar realizados los principios de justicia. El primer principio de justicia incluye un derecho a la propiedad privada personal, pero ese derecho es diferente del derecho a la propiedad privada de los bienes productivos (§32.6).

Cuando tenemos que tomar una decisión práctica entre la democracia de propietarios y un régimen socialista liberal, nos fijamos en las circunstancias históricas de la sociedad, en sus tradiciones de pensamiento y práctica políticos y en muchas otras cosas. La justicia como equidad no decide entre estos regímenes sino que trata de fijar las pautas para que la decisión adoptada pueda ser razonable.

42.3. El contraste entre una democracia de propietarios y un capitalismo del Estado de bienestar merece un examen más riguroso, ya que ambos permiten la propiedad privada de los bienes productivos. Esto puede inclinarnos a pensar que son muy parecidos. No lo son.[5]

Una diferencia mayor es ésta: las instituciones de trasfondo de la democracia de propietarios contribuyen a dispersar la propiedad de la riqueza y el capital, con lo que impiden que una pequeña parte de la sociedad controle la economía y asimismo, indirectamente, la vida política. Por el contrario, el capitalismo del Estado de bienestar permite que una pequeña clase tenga un cuasimonopolio de los medios de producción.

La democracia de propietarios evita semejante cosa no mediante la redistribución de los ingresos hacia aquellos con menores ingresos al final de cada período, por así decir, sino asegurando más bien la propiedad generalizada de los bienes productivos y el capital humano (esto es, la educación y las habilidades adiestradas) al principio de cada período, todo ello con

5. Como he dicho, un defecto serio de *Teoría* es que no supo acentuar este contraste.

una equitativa igualdad de oportunidades como telón de fondo. La intención no es simplemente asistir a los que salen perdiendo por accidente o por mala fortuna (aunque esto deba hacerse), sino más bien colocar a todos los ciudadanos en una posición en la que puedan gestionar sus propios asuntos partiendo de un nivel adecuado de igualdad social y económica.

Los menos aventajados no son, si todo va bien, los desafortunados y desventurados —objetos de nuestra caridad y compasión, aunque mucho menos de nuestra piedad— sino aquellos a los que se debe reciprocidad en nombre de la justicia política, justicia política para una totalidad de ciudadanos libres e iguales. Aunque controlen menos recursos, cumplen su parte plenamente de un modo que es reconocido por todos como mutuamente ventajoso y consistente con el autorrespeto de cada cual.

42.4. Repárese aquí en las muy diferentes concepciones del cometido de los ajustes de trasfondo a lo largo del tiempo. En el capitalismo del Estado de bienestar el cometido es que nadie caiga por debajo de un mínimo nivel decente de vida, un nivel en el que queden satisfechas sus necesidades básicas, y que todos reciban determinadas protecciones contra el accidente y la desgracia, por ejemplo, compensaciones por desempleo y asistencia médica. La redistribución de los ingresos sirve a este propósito cuando, al final de cada período, pueden ser identificados los que necesitan asistencia. Con todo, dada la falta de justicia de trasfondo y las desigualdades de ingresos y riqueza, puede desarrollarse una subclase desmoralizada y deprimida, muchos de cuyos miembros sean crónicamente dependientes de las ayudas asistenciales. Esta subclase se siente excluida y no participa de la cultura política pública.

En la democracia de propietarios, por otro lado, el cometido es realizar en las instituciones básicas la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Para lograrlo, esas instituciones deben, desde el principio, poner en manos de los ciudadanos en general, y no sólo de unos pocos, los suficientes medios productivos como para que puedan ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad en pie de igualdad. Entre estos medios se halla el capital humano así como el real, esto es, el conocimiento y una comprensión de las instituciones, las habilidades cultivadas y las aptitudes adiestradas. Sólo de este modo la estructura básica puede realizar la justicia procedimental pura de trasfondo de una generación a la siguiente.

Bajo estas condiciones, confiamos en que no existirá ninguna subclase; o bien, si se da una pequeña clase de esa índole, que sea el resultado de

condiciones sociales que no sabemos cómo cambiar, o que acaso ni siquiera podamos identificar o entender. Cuando una sociedad alcanza este punto muerto, quiere decir que se ha tomado al menos en serio la idea de sí misma como un sistema equitativo de cooperación entre sus ciudadanos como libres e iguales.

§43. LAS IDEAS DEL BIEN EN LA JUSTICIA COMO EQUIDAD

43.1. En lo que sigue nos centraremos en el régimen de la democracia de propietarios e indicaremos de qué modo su estructura básica intenta satisfacer los dos principios de justicia. Antes de abordar estas cuestiones más institucionales, sin embargo, deberíamos examinar las diversas ideas del bien en la justicia como equidad en cuanto concepción política.[6] Esto nos ayudará a caracterizar algunos aspectos importantes de una democracia de propietarios.

Ahora bien, puede parecer que la primacía de lo justo implica que la justicia como equidad no puede usar más que ideas del bien muy ralas, cuando no puramente instrumentales. Mas al contrario: lo justo y lo bueno son complementarios; toda concepción de la justicia, también una concepción política, necesita de ambos, y esto no lo niega la primacía de lo justo. Que lo justo y lo bueno son complementarios lo ilustra la siguiente reflexión: las instituciones justas y las virtudes políticas de nada servirían —no tendrían objeto— a menos que esas instituciones y virtudes no sólo permitieran sino que además sostuvieran concepciones del bien (asociadas a doctrinas comprehensivas) que los ciudadanos pudiesen afirmar como concepciones dignas de su entera lealtad. Una concepción de la justicia política debe contener dentro de sí espacio suficiente, por así decirlo, para estilos de vida que puedan ganarse un apoyo devoto. De lo contrario, esa concepción carecerá de apoyo y será inestable. Dicho en pocas palabras, lo justo fija el límite, el bien muestra el camino.

En la justicia como equidad, pues, el sentido general de la primacía de lo justo es que las ideas admisibles del bien deben encajar dentro de su propio marco como concepción política. Dado el hecho del pluralismo, debe-

6. Esta sección está extraída de «The Priority of Right and Ideas of the Good», en *Philosophy and Public Affairs*, 17 (otoño de 1988), págs. 251-276, reimpreso en Samuel Freeman (comp.), J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

mos ser capaces de asumir: 1) que las ideas usadas son, o podrían ser, compartidas por los ciudadanos en general, considerados como libres e iguales; y 2) que dichas ideas no presuponen ninguna doctrina particular plena (o parcialmente) comprehensiva.

Téngase en cuenta que estas restricciones se aceptan a fin de que la justicia como equidad pueda satisfacer el principio liberal de legitimidad, a saber: que cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, el ejercicio del poder político coercitivo, el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo, debe ser justificable ante todos apelando a su libre razón pública.

43.2. En total aparecen seis ideas del bien en la justicia como equidad:

i) La primera es la idea de la bondad como racionalidad, que de un modo u otro se da por supuesta en cualquier concepción política de la justicia. Supone que los ciudadanos tienen, al menos de forma intuitiva, un plan de vida, a la luz del cual hacen inventario de sus proyectos más importantes y asignan sus varios recursos con el fin de perseguir racionalmente sus concepciones del bien a lo largo de toda una vida. Esta idea asume que la existencia humana y la satisfacción de las necesidades y propósitos humanos básicos son cosas buenas, y que la racionalidad es un principio básico de la organización política y social.

ii) La segunda idea es la de los bienes primarios (§17). Esta idea está diseñada para reforzar los fines que, como concepción política, se marca la justicia como equidad: define las necesidades de los ciudadanos (a diferencia de las preferencias, deseos y fines últimos) de acuerdo con la concepción política de su estatus como personas libres e iguales.

iii) La tercera idea del bien es la idea de las concepciones permisibles (completas) del bien (asociada cada una a una doctrina comprehensiva) (§17.4). Aquí es donde se introduce a veces la primacía de lo justo: en su sentido más específico, al contrario que en su sentido más general, esa primacía significa que sólo son permisibles aquellas concepciones del bien que pueden ser promovidas de forma compatible con los principios de la justicia; en el caso de la justicia como equidad, con los dos principios que hemos discutido.

iv) La cuarta idea del bien es la idea de las virtudes políticas (§33.3). Estas virtudes definen el ideal de buen ciudadano en un régimen democrático. Se trata de un ideal político que, sin embargo, no presupone ninguna doctrina comprehensiva particular y, consecuentemente, aunque sea una con-

cepción (parcial) del valor moral, es consistente con la primacía de lo justo en sus dos sentidos y puede ser incorporada a una concepción política de la justicia.

Hay otras dos ideas del bien. Una de ellas es v) la idea del bien político de una sociedad bien ordenada por los dos principios de justicia. La otra es vi) la idea del bien de una sociedad semejante como unión social de uniones sociales.[7] El bien político de una sociedad bien ordenada lo consideraremos en la quinta parte. Pero fijémonos aquí en que, al mostrar de qué modo encajan las cuatro ideas precedentes del bien en la justicia como equidad, nos basamos en el hecho de que esas ideas se articulan en una secuencia. Empezando por la idea del bien como racionalidad (combinada con la concepción política de la persona, los hechos generales de la vida humana y la estructura normal de los planes racionales de vida), llegamos al principio de los bienes primarios. Una vez que usamos esos bienes para determinar los objetivos de las partes en la posición original, el argumento desde esa posición nos brinda los dos principios de justicia. Las concepciones permisibles (completas) del bien son aquellas que podemos perseguir de forma compatible con esos principios. A continuación, las virtudes políticas son definidas como aquellas cualidades del carácter moral de los ciudadanos que son importantes para asegurar a lo largo del tiempo una estructura básica justa.

43.3. Veamos a continuación, a la luz de esas ideas del bien, las dos concepciones tradicionales del humanismo cívico y del republicanismo clásico. Pues bien, mientras que la justicia como equidad es perfectamente consistente con el republicanismo clásico, rechaza el humanismo cívico. A modo de explicación: en el sentido fuerte, el humanismo cívico es (por definición) una forma de aristotelismo: sostiene que somos seres sociales, y aun políticos, cuya naturaleza esencial queda más plenamente cumplida en una sociedad democrática en la que hay una participación generalizada y activa en la vida política. Es una participación que se estimula no meramente como algo posiblemente necesario para la protección de las libertades básicas sino porque es el *locus* privilegiado de nuestro bien (completo).[8] Esto la convier-

7. Véase *Teoría*, §79.

8. No parece haber un significado asentado de «humanismo cívico» y de «republicanismo clásico». Yo adopto el significado de un reconocido autor y me atengo a él. La definición de humanismo cívico usada en el texto proviene de Charles Taylor, *Philosophy*

te en una doctrina filosófica comprehensiva y, como tal, es incompatible con la justicia como equidad en cuanto concepción política de la justicia.

Como señalé en §32, no tienen por qué favorecerse por igual las libertades básicas iguales, ni todas son valoradas por las mismas razones. La justicia como equidad entronca con la corriente de la tradición liberal (representada por Constant y Berlin), según la cual las libertades políticas iguales (las libertades de los antiguos) tienen por lo general menor valor intrínseco que, pongamos por caso, la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia (las libertades de los modernos). Con esto quiero decir, entre otras cosas, que en una sociedad democrática moderna participar de forma continua y activa en la vida pública ocupa por lo general, y acaso de forma en realidad razonable, un lugar menor en las concepciones del bien (completo) de la mayoría de los ciudadanos. En una sociedad democrática moderna la política no es el centro de la vida como lo fue para los varones nacidos ciudadanos en la ciudad-Estado ateniense.[9]

Las libertades políticas pueden seguir considerándose básicas aun cuando sólo sean medios institucionales esenciales para proteger y preservar otras libertades básicas. Cuando a los grupos y las minorías políticamente más débiles se les niega el derecho de sufragio y son excluidos de los cargos políticos y de la política de partidos, es probable que sus derechos y libertades básicos queden, si no conculcados, restringidos. Esto basta para incluir las libertades políticas en cualquier esquema plenamente adecuado de libertades básicas. No decimos que, para la mayoría de las personas, las libertades políticas sean meramente instrumentales: sencillamente queremos admitir el hecho de que no todas las libertades básicas son valoradas, o consideradas básicas, por las mismas razones.

43.4. No confundamos el humanismo cívico (tal como lo hemos definido) con la obviedad de que debemos vivir en sociedad para realizar nuestro bien.[10] Antes bien, el humanismo cívico establece que el principal bien

and the Human Sciences, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, págs. 334 y sig. Al analizar a Kant, Taylor atribuye la concepción del humanismo cívico a Rousseau y hace observar que Kant no la acepta.

9. Pero ¿hasta qué punto dependía eso del hecho de que las nueve décimas partes de la población (mujeres, extranjeros y esclavos) estaban excluidos? ¿Es justo decir que, en la medida en que la *Ekklesia* ateniense era un club masculino al que se pertenecía por nacimiento, es evidente que disfrutaban de la política porque así ejercían su dominación?

10. Véase *Theory*, §79, pág. 458, para la crítica de esta interpretación en extremo trivial de la sociabilidad humana.

humano, cuando no el único, es la implicación en la vida política, a menudo bajo la forma que históricamente se ha asociado a la ciudad-Estado, con Atenas y Florencia como modelos.[11]

Rechazar el humanismo cívico (en el sentido definido) no significa negar que uno de los grandes bienes de la vida humana es el que alcanzan los ciudadanos participando en la vida política. Con todo, el grado en que hacemos de la participación en la vida política parte de nuestro bien completo depende de lo que nosotros individualmente decidamos, y lógicamente varía de una persona a otra.

Evidentemente, para complementar el bien de la vida política, según insistían Mill y Tocqueville, están los bienes que se consiguen en las diversas asociaciones (no políticas) que en conjunto constituyen la sociedad civil, en el sentido de Hegel.[12] Las pretensiones ciudadanas en nombre de los bienes asociativos no deben invalidar, sino siempre respetar, los principios de justicia y la libertad y las oportunidades que garantizan. Esto significa que la pertenencia a cualquier asociación es voluntaria al menos en el siguiente sentido: incluso habiendo nacido en ellas, como en el caso de las tradiciones religiosas, los ciudadanos tienen derecho a abandonarlas sin ser interferidos por los poderes coercitivos del gobierno. Más aún, ninguna asociación abarca toda la sociedad.

43.5. El republicanismo clásico, por otro lado, es la concepción según la cual la seguridad de las libertades democráticas, incluidas las libertades de la vida no política (las libertades de los modernos), requiere de la activa participación de los ciudadanos, los cuales poseen las virtudes políticas necesarias para sostener un régimen constitucional (§33).[13] La idea es que, a menos que haya una participación generalizada en la política democrática por parte de un cuerpo vigoroso e informado de ciudadanos, en buena parte movido por el interés en la justicia política y el bien público, incluso las instituciones políticas mejor diseñadas terminarán cayendo en las manos de los que tienen hambre de poder y de gloria militar, o de los que persiguen

11. Recuérdese la tendencia de los comentarios de Rousseau en el *Contrato Social*, lb. III, cap. 15, §§1-4.

12. Véase Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, §§182-256.

13. Los *Discursos* de Maquiavelo a veces se consideran como ilustración del republicanismo clásico, según lo definimos en el texto. Véase Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981 (trad. cast.: *Maquiavelo*, Madrid, Alianza, 1998). Un tercer término, «republicanismo cívico», significa a su vez algo diferente. Véase más adelante, §44, n. 16.

estrechos intereses económicos y de clase, hasta el límite de excluir casi cualquier otra cosa. Si hemos de permanecer ciudadanos libres e iguales, no podemos permitirnos una retirada general a la vida privada.

Entre el republicanismo clásico, así entendido, y el liberalismo representado por Constant y Berlin, no hay una oposición fundamental, pues la cuestión es la de en qué grado la participación de los ciudadanos en la política es necesaria para la seguridad de las libertades básicas y de qué modo se consigue mejor la participación requerida. Aquí puede haber diferencias en el peso que damos a valores políticos en competencia; pero es asunto claramente de la sociología política y del diseño institucional. Puesto que el republicanismo clásico no entraña una doctrina comprehensiva, también es plenamente compatible con el liberalismo político y con la justicia como equidad como una forma de ese republicanismo.

Queda añadir que la justicia como equidad no niega (como tampoco lo niegan Constant y Berlin) que algunos encuentren su bien decididamente en la vida política y otros, dados su talento y sus objetivos, así deberán hacerlo; pues para ellos esa vida es una parte central de su bien completo. Que así sea no redunda más que en beneficio del bien de la sociedad, al igual que es en general beneficioso que la gente desarrolle sus diferentes y complementarios talentos y se implique en esquemas de cooperación mutuamente ventajosos. La idea de la división del trabajo (bien entendida) se aplica aquí como en cualquier otro caso.[14]

§44. Democracia constitucional *versus* democracia procedimental

44.1. Se ha descrito la democracia de propietarios como un régimen constitucional y no como lo que podemos llamar una democracia procedimental. Un régimen constitucional es un régimen en el que las leyes y los estatutos deben ser consistentes con ciertos derechos y libertades fundamentales, por ejemplo, aquellos amparados en el primer principio de justicia. Hay de hecho una constitución (no necesariamente escrita), con una carta de derechos que definen esas libertades y son interpretados por los tribunales como límites constitucionales a la legislación.

Por el contrario, una democracia procedimental es aquella en la que no hay límites constitucionales a la legislación y en la que todo lo que promulgue una mayoría (u otra pluralidad) es ley, siempre que se sigan los proce-

14. Véase *Theory*, §79, págs. 463 y sig.

dimientos adecuados, esto es, el conjunto de reglas que identifica la ley.[15] Si bien estas reglas especifican los procedimientos democráticos requeridos, esos procedimientos no imponen, por sí mismos, límite alguno al contenido de la legislación. No prohíben, por ejemplo, que el poder legislativo conculque derechos políticos iguales a determinados grupos o que limite la libertad de pensamiento y expresión. O si se insiste en que esos derechos políticos forman parte del sentido de la democracia, no se impide que la legislación deniegue la libertad de pensamiento y expresión no políticos, o que deniegue la libertad de conciencia, o las muchas libertades implícitas en el imperio de la ley, tal cual es el mandato de *habeas corpus*.

44.2 ¿Hay algo que decir en favor de un régimen constitucional frente a una democracia procedimental? ¿O acaso la cuestión de cuál es preferible no es más que una cuestión de sociología política, una cuestión, pues, sobre cuál tiene más probabilidades de generar una legislación justa, dadas las circunstancias históricas de un pueblo particular y sus tradiciones de pensamiento y práctica políticos? Hay quien ha pensado que si un pueblo es verdaderamente democrático en espíritu, puede prescindir de una constitución con una carta de derechos; mientras que si un pueblo no es democrático, dicha constitución no lo volverá tal. Pero esta última idea pasa por alto la posibilidad de que determinados rasgos de una concepción política afecten de forma decisiva a la sociología política de las instituciones básicas que la realizan. Dicho con mayor precisión, debemos considerar cómo puede verse afectada esa sociología por el papel educativo de una concepción política de la justicia, tal cual es la justicia como equidad con sus ideas fundamentales de persona y de sociedad.

En §35 indicamos los tres niveles de lo que llamamos la condición de publicidad y decíamos que, cuando los tres niveles quedan satisfechos en una sociedad bien ordenada, la concepción política tiene un papel educativo. Quienes crecen en una sociedad así se formarán en buena medida su

15. Aquí nos topamos con una difícil cuestión: el problema es que tiene que haber algunas normas básicas a la luz de las cuales las acciones de este colectivo de personas (los miembros del parlamento, pongamos por caso) y ninguna otra cosa, son ley. ¿Qué es lo que identifica a esas personas como miembros del parlamento? ¿Qué identifica estos enunciados como leyes, y no como resoluciones, o propuestas, o en realidad simplemente como un ensayo de una obra? Y así sucesivamente. Es claro que en todo sistema legal hay presupuestas ciertas normas básicas, lo que Hart llamaría «reglas de reconocimiento». Véase su *Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, págs. 189-195, esp. caps. 5-6 (trad. cast.: *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998).

concepción de sí mismos como ciudadanos a partir de la cultura política pública y de las concepciones de la persona y la sociedad implícitas en ella. Se verán a sí mismos como personas con determinados derechos y libertades básicos, libertades que no sólo pueden reclamar para sí sino libertades que también deben respetar en los otros. Obrar de ese modo es algo que pertenece a la concepción de sí mismos como personas que comparten el estatus de igual ciudadanía.

Parece, pues, que la sociología política de un régimen constitucional difiere de la de una democracia constitucional. Las concepciones de la persona y la sociedad están más plenamente articuladas en la carta pública de la constitución y más claramente conectadas con los derechos y libertades básicos que dicha carta garantiza. Los ciudadanos adquieren una inteligencia de la cultura política pública y de sus tradiciones de interpretación de los valores constitucionales básicos. Lo hacen prestando atención al modo en que esos valores son interpretados por los jueces en las causas constitucionales importantes y reafirmados por los partidos políticos. Si las decisiones judiciales disputadas —seguro que las hay— reclaman una discusión política deliberativa, en el transcurso de la cual se debaten razonablemente sus méritos apelando a principios constitucionales, entonces incluso esas decisiones disputadas, por atraer a los ciudadanos al debate público, pueden cumplir un papel educativo vital.[16] Somos llevados a articular valores políticos fundamentales para nosotros mismos y, así, a formar una concepción de las razones relevantes cuando están en juego las esencias constitucionales.

Este foro público de los principios[17] es un rasgo distintivo de un régimen constitucional con alguna forma de revisión judicial. Obviamente, tiene sus peligros: los tribunales pueden fracasar en su cometido y tomar demasiadas decisiones irrazonables que no son fáciles de corregir. Los legisladores pueden dejar en manos de los tribunales demasiados asuntos que deberían ser tratados por el poder legislativo. Aquí cobran relevancia las condiciones históricas de un pueblo, pero eso no afecta al tema en cuestión, a saber: que el mayor papel educativo de una concepción política en

16. La importancia de la discusión política deliberativa es un tema referente a lo que a veces se llama «republicanismo cívico». Para una informativa discusión de esta clase de republicanismo, véase Cass Sunstein, «Beyond the Republican Revival», en *Yale Law Journal*, 97 (julio de 1988), págs. 1.539-1.590.

17. La expresión es de Ronald Dworkin en su «The Forum of Principle», en *A Matter of Principle*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

un régimen constitucional puede alterar su sociología política hasta el punto de hacerlo preferible a una democracia procedimental.

44.3. Podemos elaborar este tema del siguiente modo. Consideremos la filosofía de J. S. Mill. La unidad de la concepción de Mill depende de unos cuantos principios psicológicos, entre ellos los principios de la dignidad, la individualidad y del deseo creciente de vivir en armonía con los demás. Mill relaciona su concepción de la utilidad con los intereses permanentes de la humanidad propios de seres progresivos. Es plausible, piensa Mill, que en las condiciones del mundo moderno, seguir sus principios de justicia y libertad sea un modo eficaz, si no el mejor, de realizar esos intereses permanentes.

Pero ¿qué ocurre si esos principios psicológicos dejan de estar presentes o si no son lo suficientemente fuertes frente a otras influencias psicológicas? Partiendo de lo que nos dice el sentido común y la experiencia cotidiana, los principios de Mill pueden parecer una concepción excesivamente optimista de nuestra naturaleza. La idea que subyace al papel educativo de una concepción política de la justicia apta para un régimen constitucional es que, al estar enraizada en las instituciones y procedimientos políticos, esa concepción puede por sí sola convertirse en una significativa fuerza moral en la cultura pública de una sociedad. Este enraizamiento se consigue de diversos modos: incorporando a una constitución los derechos y libertades básicos que limitan la legislación y haciendo que sea el poder judicial el que interprete en primera instancia la fuerza constitucional de esas libertades. Es decir, aunque las decisiones judiciales sean vinculantes para el caso presente, y aunque merezcan el debido respeto por parte de las otras ramas del gobierno como precedentes, no son sin más vinculantes como reglas políticas generales.[18] Pueden ser cuestionadas legítimamente en el foro público de los principios por ciudadanos y partidos políticos. Para desentrañar todo esto, necesitaríamos establecer el alcance y los límites adecuados de la revisión judicial, algo en lo que no podemos entrar aquí.[19]

18. Véase Don E. Fehrenbacher (comp.), *Abraham Lincoln: A Documentary Portrait through His Speech and Writings*, Nueva York, New American Library, 1964, págs. 88-93, 113-117, 138 y sigs.

19. Para ello sería muy importante determinar las libertades constitucionales básicas que los tribunales deberían proteger. Cuáles podrían ser esas libertades viene sugerido por §§13, 30, 32-33. Obsérvese que esas libertades incluyen libertades que van más allá de las disposiciones procedimentales de la democracia, por ejemplo, la libertad de conciencia y la equitativa igualdad de oportunidades, y los diversos elementos del imperio de la ley tales como el derecho de *habeas corpus*, por mencionar algunos importantes.

El tema es sin embargo claro: la concepción política que sostiene a un régimen constitucional no tiene por qué ser tan general como la concepción de Mill de la utilidad, ni basar su contenido más específico, como hace la de Mill, en una psicología humana bastante precisa. Antes bien, como ocurre con la justicia como equidad, puede tener un contenido normativo mucho más preciso, contenido que queda expresado por las concepciones fundamentales de la persona y la sociedad y por el modo en que esas concepciones se desarrollan para generar ciertos principios de justicia. Conjeturamos, pues, que una estructura básica, en la cultura política pública en la que están enraizadas esas concepciones y principios fundamentales, tiene una sociología política diferente de la de la democracia procedimental: esas concepciones pueden cobrar un significativo papel educativo que acabe por ejercer una influencia política efectiva en los principios de justicia. Un régimen constitucional puede tener más probabilidades de realizar esos principios así como los ideales de libre razón pública y de democracia deliberativa. Como veremos en la quinta parte, hay otra razón que avala esto, a saber, que cuando esos principios e ideales son realizados, aunque sólo sea parcialmente, también se realiza parcialmente la idea del bien de la sociedad política, que es experimentada como tal por los ciudadanos.

§45. El valor equitativo de las libertades políticas iguales

45.1. Vayamos ahora al valor equitativo de las libertades políticas iguales, que capacitan a los ciudadanos para participar en la vida pública. Introducimos la idea del valor equitativo para intentar responder a esta cuestión: ¿cómo podemos sortear la familiar objeción, planteada a menudo por los demócratas radicales y los socialistas (y por Marx), de que las libertades iguales en un Estado democrático moderno son, en la práctica, meramente formales? Aunque pueda parecer que los derechos y libertades básicos de los ciudadanos son efectivamente iguales —todos tienen derecho a votar, a optar a cargos políticos y participar en la política partidaria, etc.—, sigue la objeción, las desigualdades sociales y económicas de las instituciones de trasfondo son por lo común tan grandes que los que tienen mayor riqueza y más alta posición normalmente controlan la vida política, promulgan leyes y aplican políticas sociales que promueven sus intereses.[20]

20. Esta sección y la siguiente tratan de salir al paso del tipo de objeción planteada por Norman Daniels en «Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty», en Norman Daniels (comp.), *Reading Rawls*, Nueva York, Basic Books, 1975.

Para analizar esta cuestión, distingamos entre las libertades básicas y el valor de esas libertades del modo siguiente: esas libertades son las mismas para todos los ciudadanos (se especifican del mismo modo), con lo que no se plantea la cuestión de cómo compensar por una libertad menor. Pero el valor, esto es, la utilidad de esas libertades, que es estimada mediante un índice de bienes primarios, no es el mismo para todos (*Theory*, §32, pág. 179). El principio de diferencia, al maximizar el índice de los menos aventajados, maximiza para ellos el valor de las libertades iguales disfrutadas por todos. Sin embargo, unos tienen más ingresos y riqueza que otros y, así, más medios materiales de uso universal para realizar sus fines.

45.2. Esta distinción entre las libertades iguales y su valor no es más que una definición. No dirime ninguna cuestión importante ni responde a la objeción de que en un Estado democrático moderno las libertades políticas pueden ser meramente formales en la práctica. Para responder a esa objeción, la justicia como equidad trata las libertades políticas de un modo especial. Nosotros incluimos en el primer principio de justicia una cláusula según la cual las libertades políticas iguales, y *sólo* esas libertades, deben garantizar su valor equitativo (*Theory*, §36, págs. 197 y sigs.). Expliquémonos:

i) Esta garantía significa que el valor de las libertades políticas para todos los ciudadanos, independientemente de su posición económica o social, debe ser suficientemente igual, en el sentido de que todos tengan, entre otras cosas, una oportunidad equitativa de ocupar un cargo público y de influir en el resultado de las elecciones. Esta idea de oportunidad equitativa se asemeja a la de la equitativa igualdad de oportunidades en el segundo principio.

ii) Cuando se adoptan los principios de justicia en la posición original, se entiende que el primer principio incluye esta cláusula y que las partes toman eso en cuenta a la hora de razonar. El requisito del valor equitativo de las libertades políticas, así como el uso de los bienes primarios, es parte del significado de los dos principios de justicia.

45.3. Aquí no puedo entrar a considerar de qué modo queda mejor realizado este valor equitativo en las instituciones políticas. Asumo simplemente que hay formas institucionales practicables de hacerlo, compatibles con el ámbito central de aplicación de las otras libertades básicas. Es probable que las reformas a este efecto impliquen cosas tales como la financiación pública de las elecciones y restricciones a las contribuciones de cam-

paña; que se asegure un acceso más equilibrado a los medios de comunicación públicos; y ciertas regulaciones de la libertad de expresión y de prensa (pero no restricciones que afecten al contenido de esa expresión). Aquí puede surgir un conflicto de libertades básicas igualmente significativas y puede ser necesario hacer algunos ajustes.

Esos ajustes no pueden rechazarse simplemente porque infrinjan las libertades de expresión y de prensa; estas libertades no son más absolutas que las libertades políticas con su valor equitativo garantizado.[21] Al ajustar esas libertades, una de las cosas que se pretende es permitir que los legisladores y los partidos políticos sean independientes de las grandes concentraciones de poder económico y social privado en una democracia de propietarios privados, y del control del gobierno y el poder burocrático en un régimen socialista liberal. Con esto se favorecen las condiciones de la democracia deliberativa y se crea el marco para el ejercicio de la razón pública, objetivo éste que (como vimos en §44) la justicia como equidad comparte con el republicanismo cívico.[22] Éstas son cuestiones de la máxima importancia y el florecimiento de una democracia constitucional depende de que encontremos una respuesta realista para ellas.

45.4. Señalemos dos rasgos de la garantía del valor equitativo de las libertades políticas:

a) Primero, asegura a cada ciudadano un acceso equitativo y aproximadamente igual al uso de un servicio público diseñado para servir a un fin político concreto, a saber, el servicio público representado por las reglas y procedimientos constitucionales que gobiernan el proceso político y controlan el acceso a posiciones de autoridad política. Esas reglas y procedimientos deben constituir un proceso equitativo, diseñado en la medida de lo posible para producir una legislación justa.[23] Las pretensiones válidas de cada ciudadano quedan contenidas dentro de ciertos límites normales mediante la idea de un acceso equitativo e igual al proceso político, proceso que se entiende como un servicio público.

b) Segundo, este servicio público tiene, como si dijéramos, un espacio limitado. Sin la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, quie-

21. Véase «The Basic Liberties and Their Priority», *op. cit.*, donde se analiza el caso *Buckley v. Valeo* en las págs. 72-79.

22. Sobre el significado de «republicanismo cívico» véase §44.2, n. 16.

23. *Theory*, §31, págs. 173 y sigs.

nes poseen mayores recursos pueden unirse y excluir a quienes poseen menos. El principio de diferencia presumiblemente no basta para evitar eso. El limitado espacio del foro político público, por así decir, permite que la utilidad de las libertades políticas esté mucho más sujeta a la posición social y a los medios económicos de los ciudadanos que la utilidad de las otras libertades básicas. Por consiguiente, añadimos el requisito del valor equitativo de las libertades políticas.

§46. Negación del valor equitativo de las demás libertades básicas

46.1. La idea del valor equitativo de las libertades políticas plantea otra cuestión, a saber: ¿por qué no asegurar el valor equitativo de todas las libertades básicas? Esta propuesta de una amplia garantía del valor equitativo de todas las libertades básicas lleva la idea de igualdad más lejos que los dos principios. A mi juicio, la idea de esta amplia garantía es irracional, superflua o divisiva. Consideremos de qué modo podría entenderse:

a) Si esa garantía significa que el ingreso y la riqueza han de ser distribuidos igualmente, es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia. Si significa que ha de asegurarse un determinado nivel de ingreso y riqueza para todos con el fin de expresar el ideal del valor igual de las libertades básicas, es superflua, dado el principio de diferencia.

b) Si esa garantía más amplia significa que el ingreso y la riqueza deben distribuirse de acuerdo con el contenido de ciertos intereses considerados como centrales para los planes de vida de los ciudadanos, por ejemplo, el interés religioso, entonces es socialmente divisiva. A modo de ilustración: algunas personas pueden incluir entre sus deberes religiosos ir de peregrinaje, o construir catedrales o templos magníficos. Garantizar el valor igual de la libertad religiosa significaría, entonces, que la sociedad tiene que dedicar recursos sociales a esos ciudadanos en vez de a otros cuya comprensión de sus deberes religiosos reclama mucho menores exigencias materiales. Digamos que las necesidades religiosas de estos últimos son menores. Parece claro que intentar mantener el valor igual (así entendido) de todas las libertades básicas terminaría con seguridad en honda controversia religiosa, cuando no en conflicto civil.

46.2. Consecuencias similares se desprenden, creo yo, siempre que una concepción política hace depender las exigencias básicas de recursos sociales de los ciudadanos (las exigencias a las que se aplica el principio de diferencia) de determinados fines y lealtades últimos que pertenecen a su concepción completa del bien.[24] Dado el hecho del pluralismo razonable, la base de la unidad social está mejor fundada en una concepción pública de la justicia que juzga las exigencias de recursos sociales de los ciudadanos desde una concepción parcial del bien arraigada en una visión de las necesidades objetivas de los ciudadanos, considerados como libres e iguales. Esto nos lleva a la idea de los bienes primarios. Al menos con respecto a las esencias constitucionales y a los medios de uso universal necesarios para que los individuos tengamos una oportunidad equitativa de sacar provecho de nuestras libertades básicas, la justicia como equidad excluye las exigencias basadas en las diversas necesidades y fines que se desprenden de las diferentes e inconmensurables concepciones del bien de las personas.

Por ello la justicia como equidad excluye ciertos valores perfeccionistas de la familia de valores políticos a partir de los cuales tienen que dirimirse las cuestiones de las esencias constitucionales y las cuestiones básicas de justicia distributiva. También pone en cuestión que la sociedad pueda asignar grandes recursos públicos a la ciencia pura —digamos, a la matemática y a la física teórica— o a la filosofía, o a las artes de la pintura o la música, tan sólo en razón de que su estudio y práctica realizan ciertas grandes excelencias de pensamiento, imaginación y sentimiento. No cabe duda de que su estudio consigue todo eso,[25] pero es mucho mejor justificar el uso de los fondos públicos que financian esas actividades apelando a valores políticos. Cierto apoyo público al arte y la cultura y la ciencia, así como la financiación de museos y actuaciones públicas, es cosa realmente vital para la cultura política pública: para el sentido que una sociedad tiene de sí misma y de su historia, y para la conciencia de sus tradiciones políticas. Pero dedicar una amplia fracción del producto social al progreso de la matemática y la ciencia tiene que justificarse en el bien general de los ciudadanos que se derive de ello, digamos que en los beneficios esperados para la

24. Para ilustrar esta cuestión, *Theory* analiza brevemente el principio de satisfacción proporcional en §77, págs. 446 y sig. Un análisis más completo puede hallarse en «Fairness to Goodness», en *Philosophical Review*, 84 (octubre de 1975), págs. 551 y sig., reimpreso en Samuel Freeman (comp.), J. Rawls, *Collected Papers*, *op. cit.*, págs. 281 y sig.

25. En una de sus variantes, el perfeccionismo sostiene que esos valores son tan importantes que justifican que la sociedad asigne todo lo que sea necesario para mantenerlos, excepto cuando tienen severas consecuencias adversas.

salud pública y para la preservación del medio ambiente, o para las necesidades de la (justificada) defensa nacional.

Habrá quien piense que este lugar subordinado de los valores perfeccionistas es un serio defecto del liberalismo político y de su idea de razón pública. No entraré aquí, sin embargo, a discutir en profundidad esta cuestión. Yo pienso que este lugar subordinado es aceptable toda vez que vemos que la exclusión se aplica a las cuestiones de las esencias constitucionales y a las cuestiones básicas de justicia. La idea perfeccionista dice que algunas personas merecen consideración especial porque sus mayores talentos las capacitan para dedicarse a actividades superiores que realizan valores perfeccionistas. No se sigue que nunca debamos de ningún modo apelar a valores perfeccionistas: hay, digamos, cuestiones convenientemente circunscritas, o determinados asuntos de política pública[26] que los legisladores deben tomar en consideración. Lo importante es que debería haber un compromiso de buena fe de no apelar a esos valores para establecer las esencias constitucionales y resolver las cuestiones básicas de justicia. Lo primero que hay que lograr es la justicia fundamental. A continuación, puede un electorado democrático consagrar amplios recursos a grandes proyectos para promover el arte y la ciencia, si así lo decide.

§47. Liberalismo político y comprehensivo: una comparación

47.1. Es una vieja objeción al liberalismo decir que es hostil a determinados estilos de vida y favorable a otros; o que favorece los valores de la autonomía y la individualidad y se opone a los de la comunidad y la fidelidad asociativa. En respuesta a ello, obsérvese primero que los principios de cualquier concepción política razonable deben imponer restricciones sobre las visiones comprehensivas permisibles, y las instituciones básicas que exigen esos principios inevitablemente alientan determinados estilos de vida y desalientan otros, o incluso los excluyen por completo.

26. Por ejemplo, puede presentarse ante el legislativo un proyecto de ley para asignar fondos públicos a la preservación de la belleza de la naturaleza en ciertos lugares (parques nacionales y áreas salvajes). Aunque algunos argumentos a favor pueden basarse en valores políticos, digamos, en los beneficios de esas áreas como lugares de recreo general, el liberalismo político, con su idea de razón pública, no excluye como razón la belleza de la naturaleza o el bien de la vida salvaje logrado mediante la protección de su hábitat. Con todas las esencias constitucionales firmemente en vigor, estas cuestiones pueden someterse convenientemente a voto.

La cuestión sustantiva, entonces, se refiere al modo en que la estructura básica (exigida por una concepción política) alienta y desalienta ciertas doctrinas comprehensivas y sus valores asociados, y a si la forma de hacerlo es justa. Considerando esta cuestión podremos explicar en qué sentido el Estado, al menos en lo que concierne a las esencias constitucionales, debe abstenerse de hacer nada pensado para favorecer a ninguna visión comprehensiva particular.[27] Llegados a este punto, es claro y fundamental el contraste entre liberalismo político y comprehensivo.[28]

47.2. Hay al menos dos formas en que se pueden desalentar las doctrinas comprehensivas: esas doctrinas, y sus estilos de vida asociados, pueden

27. [Puede decirse que los propósitos de las instituciones básicas y la política pública de la justicia como equidad son neutrales respecto de las doctrinas comprehensivas y sus concepciones asociadas del bien. La neutralidad de propósitos significa que esas instituciones y políticas son neutrales en el sentido de que pueden ser respaldadas por el común de los ciudadanos, por caer dentro del alcance de una concepción política pública. La neutralidad de propósitos contrasta con la neutralidad procedimental, entendida por referencia a un procedimiento que puede ser legitimado, o justificado, sin apelar a valores morales en absoluto, sino, como mucho, a valores neutrales tales como la imparcialidad, la consistencia y otros por el estilo. La justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. Obviamente, sus principios de justicia son sustantivos y expresan mucho más que valores procedimentales; y lo mismo vale decir de sus concepciones políticas de la sociedad y de la persona, que están representadas en la posición original. Véase *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, conf. V, §5, esp., págs. 191-192 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, págs. 225-226).

28. Los varios párrafos siguientes están adaptados de mi réplica en «Fairness to Goodness», §VI, a una objeción planteada por Thomas Nagel en su reseña de *Teoría* titulada «Rawls on Justice», en *Philosophical Review*, 83 (abril de 1973), págs. 226-229. En una instructiva discusión que aquí no puedo hacer más que resumir, Nagel arguye que la configuración de la posición original en *Teoría*, aunque aparentemente neutral entre las diferentes concepciones del bien, en realidad no lo es. Nagel piensa que ello se debe a que la supresión del conocimiento (mediante el velo de ignorancia) requerida para generar la unanimidad no es igualmente equitativa con todas las partes. La razón es que los bienes primarios, en los que basan las partes su selección de principios de justicia, no son igualmente valiosos para promover todas las concepciones del bien. Dice además que la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad tiene un fuerte sesgo individualista, un sesgo que es arbitrario porque no se establece ninguna objetividad entre concepciones del bien. La réplica en el texto de arriba complementa de dos maneras la que di en «Fairness to Goodness». Aclara, en primer lugar, que la concepción de la persona usada para confeccionar una lista factible de bienes primarios es una concepción política; y, en segundo lugar, que la misma justicia como equidad es una concepción política de la justicia. Una vez que entendemos de este modo la justicia como equidad y las concepciones que pertenecen a ella, podemos dar una réplica más poderosa a la objeción de Nagel, siempre que se acepte, por supuesto, que la neutralidad de influencias es impracticable.

estar en conflicto directo con los principios de justicia; o bien, pueden ser admisibles aunque no logren atraerse partidarios bajo las condiciones políticas y sociales de un régimen constitucional justo. El primer caso viene ilustrado por una concepción del bien que exige la represión o la degradación de ciertas personas por motivos, digamos, raciales, étnicos o perfeccionistas, cual era el caso, por ejemplo, de la esclavitud en la antigua Atenas o en el sur prebélico. Ejemplos del segundo caso pueden serlo ciertas formas de religión. Supongamos que una religión particular, y la concepción del bien perteneciente a ella, sólo puede sobrevivir si controla la maquinaria del Estado y es capaz de practicar una intolerancia efectiva. Esa religión dejará de existir en la sociedad bien ordenada del liberalismo político. No cabe duda de que hay casos así y que dichas doctrinas pueden perdurar, pero siempre entre segmentos relativamente pequeños de la sociedad.

La cuestión es ésta: si en un régimen constitucional justo algunas concepciones van a extinguirse y otras apenas lograrán sobrevivir, ¿quiere esto decir sin más que su concepción política de la justicia no es neutral entre ellas? Dadas las connotaciones del término «neutral», quizá no lo sea, lo que significa que tenemos una dificultad con ese término. Pero la cuestión importante es, sin duda, la de si la concepción política está arbitrariamente sesgada en contra de esas visiones, o mejor aún, si es justa o injusta con las personas que se identifican, o podrían identificarse, con ellas. Sin mayores explicaciones, no parece que sea injusta con dichas personas, pues en ninguna concepción de la justicia política pueden evitarse las influencias sociales que favorecen a determinadas doctrinas en detrimento de otras. Ninguna sociedad puede incluir en su seno todos los estilos de vida. Podemos ciertamente lamentarnos del limitado espacio, por así decir, de los mundos sociales, y del nuestro en particular; y podemos deplorar algunos de los efectos inevitables de nuestra cultura y nuestra estructura social. Como dijo hace tiempo Isaiah Berlin (era uno de sus temas fundamentales), no hay mundo social sin pérdidas, es decir: no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realicen de un modo especial ciertos valores fundamentales. La naturaleza de su cultura y de sus instituciones nos resulta demasiado antipática.[29] Pero estas exclusiones inevitables no deben confundirse con un sesgo arbitrario o con la injusticia.

29. Véase el ensayo de Berlin «The Pursuit of the Ideal», en *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Knopf, 1991, esp. págs. 11-19 (trad. cast.: *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992). Véase también su «Two Concepts of Liberty» (1958), reimpreso en *Four Essays on Liberty*, Nueva York, Oxford University Press, 1969, págs. 167

47.3. La objeción debe ir más allá y plantear que la sociedad bien ordenada del liberalismo político no consigue establecer, de un modo permitido por las circunstancias existentes —circunstancias que incluyen el hecho del pluralismo razonable—, una estructura básica justa dentro de la cual los estilos permisibles de vida tengan una oportunidad equitativa de mantenerse a sí mismos y de atraerse partidarios a través de las generaciones. Pero si una concepción comprehensiva del bien es incapaz de perdurar en una sociedad que garantiza las familiares libertades básicas iguales y la tolerancia mutua, no hay ningún modo de preservarla que sea consistente con los valores democráticos articulados mediante la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales. Esto plantea, pero por supuesto no zanja, la cuestión de si el correspondiente estilo de vida es viable bajo otras condiciones históricas, y si hemos de lamentar su desaparición.[30]

---

y sigs. (trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2000). A menudo se atribuye a Max Weber una visión similar; véanse, por ejemplo, los ensayos «Politics as a Vocation» (1918) en H. H. Gerth y C. Wright Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946; y «The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics», en Edward A. Shils y Henry A. Finch (trads. y comps.), *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Nueva York, Free Press, 1949. Sin embargo, las diferencias entre Berlin y Weber son notables. No puedo entrar en esto ahora excepto para decir que, a mi entender, la visión de Weber descansa en una forma de escepticismo de los valores y de voluntarismo; la tragedia política surge del conflicto de los compromisos subjetivos y las voluntades firmes. Por el contrario, para Berlin el dominio de los valores es objetivo: la cuestión es más bien que el entero abanico de valores es demasiado amplio como para encontrar acomodo en cualquier mundo social. No sólo son incompatibles entre sí, e imponen exigencias contrapuestas a las instituciones, sino que no existe una familia de instituciones factibles que pueda disponer del suficiente espacio para acogerlos a todos. Que no haya un mundo social sin pérdidas es algo arraigado en la naturaleza de los valores y del mundo. Gran parte de la tragedia humana es reflejo de ello. Una sociedad liberal justa puede hacer mucho más espacio que otros mundos sociales, pero nunca sin pérdidas.

30. Pues puede que a menudo tengamos que decir que la desaparición de ciertos estilos de vida es algo lamentable. Es demasiado optimista decir que sólo los estilos de vida impropios son abandonados en un régimen constitucional justo. Los partidarios de las concepciones que no pueden florecer objetarían que el liberalismo político no les concede el espacio suficiente. Pero no hay más criterio para decidir cuándo el espacio es suficiente que el de una concepción política razonable y defendible en sí misma. La idea de espacio suficiente es metafórica y su significado no es otro que el de mostrar el abanico de doctrinas comprehensivas permitidas por los principios de dicha concepción, principios que los ciudadanos pueden respaldar como dignos de su entera lealtad. Podría seguirse planteando la objeción de que la concepción política es incapaz de identificar el espacio correcto, pero ésta es sencillamente la cuestión de cuál es la concepción política más razonable.

La experiencia histórica muestra que muchos estilos de vida superan la prueba de perduración y de atracción de partidarios a lo largo del tiempo en una sociedad democrática; y si los números no son la medida del éxito (¿y por qué habrían de serlo?), muchos superan esa prueba con igual éxito: grupos diferentes con tradiciones y estilos de vida distintivos encuentran que diferentes visiones comprehensivas son enteramente dignas de su lealtad. Así pues, la cuestión de si el liberalismo está arbitrariamente sesgado en contra de ciertas concepciones y en favor de otras se transforma en la cuestión de si, dados el hecho del pluralismo razonable y las otras condiciones históricas del mundo moderno, realizar sus principios en las instituciones establece condiciones de trasfondo equitativas en las que puedan defenderse y perseguirse diferentes concepciones del bien. El liberalismo político está injustamente sesgado en contra de ciertas concepciones comprehensivas sólo si, digamos, las únicas concepciones que pueden perdurar en una sociedad liberal son las individualistas, o si éstas son tan preponderantes que no dejan florecer las asociaciones que defienden los valores de la religión o la comunidad, y más aún, si las condiciones que conducen a este resultado son ellas mismas injustas.

47.4. Un ejemplo puede aclarar este punto: diversas sectas religiosas se oponen a la cultura del mundo moderno y desean llevar su vida en común aisladas de las influencias externas. Aquí surge un problema a propósito de la educación de sus hijos y de las exigencias que el Estado puede imponer. Los liberalismos de Kant y Mill pueden justificar exigencias diseñadas para promover los valores de la autonomía y la individualidad como ideales que han de gobernar gran parte de la vida, si no toda ella. Pero el liberalismo político tiene un objetivo diferente y exige mucho menos. Pedirá que la educación de los hijos incluya cosas tales como el conocimiento de sus derechos constitucionales y cívicos, de modo que, por ejemplo, sepan que existe la libertad de conciencia en su sociedad y que la apostasía no es un crimen legal. Con ello se asegura que su continuada pertenencia religiosa cuando sean mayores de edad no esté basada simplemente en la ignorancia de sus derechos básicos o en el miedo al castigo por ofensas que sólo se consideran ofensas dentro de la secta religiosa. También debería su educación prepararles para ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad y capacitarles para ser autosuficientes; debería estimular asimismo las virtudes políticas para que puedan honrar los términos equitativos de la cooperación social en sus relaciones con el resto de la sociedad.

Aquí puede objetarse que exigir a los niños que entiendan la concepción política de ese modo es, en realidad, aunque no en intención, educarles en una concepción comprehensiva liberal. Hacer lo uno puede llevar a lo otro, aunque sólo sea porque, una vez sabemos lo primero, podemos pasar por nuestra cuenta a lo segundo. Debemos dar por supuesto que esto puede de hecho ocurrir en algunos casos. Y hay ciertamente alguna semejanza entre los valores del liberalismo político y los valores de los liberalismos comprehensivos de Kant y Mill.[31] Pero la única manera en que se puede responder a estas objeciones es estableciendo las grandes diferencias, tanto en alcance como en generalidad, entre el liberalismo político y el comprehensivo, tal como los he definido. Acaso no haya más remedio que aceptar, a menudo con pesar, las consecuencias inevitables de las exigencias razonables sobre la educación de los hijos. Yo quisiera pensar, sin embargo, que la descripción que he dado del liberalismo político ofrece una réplica suficiente a la objeción.

Al responder a la objeción de que el liberalismo político es injustamente hostil a ciertos estilos de vida y está sesgado en favor de otros, es fundamental que, más allá de las exigencias ya descritas, la justicia como equidad no aspire a cultivar las virtudes y los valores distintivos de los liberalismos de la autonomía y la individualidad o, en realidad, de ninguna otra doctrina comprehensiva. Porque en ese caso deja de ser una forma de liberalismo político. La justicia como equidad respeta, en la medida de lo posible, las exigencias de quienes desean abandonar el mundo moderno siguiendo los mandatos de su religión, siempre que reconozcan los principios de la concepción política de la justicia y aprecien sus ideales políticos de la persona y la sociedad. Obsérvese aquí que estamos tratando de responder a la cuestión de la educación de los hijos enteramente desde dentro de la concepción política. El interés del Estado en su educación radica en su papel como futuros ciudadanos y se centra, pues, en cosas tan esenciales como que obtengan la capacidad de entender la cultura pública y de participar en sus instituciones, que sean económicamente independientes y miembros autosuficientes de la sociedad a lo largo de toda su vida, y que desarrollen sus virtudes políticas; todo ello entendido desde un punto de vista político.

31. Y véase, por mencionar un ejemplo contemporáneo, Joseph Raz en *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, esp. caps. 14 y 15.

§48. Una nota sobre los impuestos de capitación y la primacía de la libertad

48.1. Una breve nota sobre los impuestos de capitación ayudará a clarificar la primacía de la libertad así como el sentido en el que el principio de diferencia expresa un acuerdo para considerar la distribución de las dotaciones innatas como un activo común (§21).[32]

Recordemos el precepto citado por Marx, precepto que, piensa él, será satisfecho en el estadio final de la sociedad comunista: «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades».[33] Si tomamos este precepto como un precepto de justicia, puede parecer que el principio de diferencia podría satisfacerlo, toda vez que la sociedad estableciera un impuesto de capitación (un impuesto de cuantía fija) sobre las dotaciones innatas y exigiera que los mejor dotados pagaran un impuesto más alto. De este modo, las desigualdades de ingreso y riqueza en las perspectivas de vida de las personas se verían ampliamente reducidas, cuando no eliminadas.

Hay dos objeciones decisivas a esta propuesta. La primera podría parecer meramente práctica pero es más incisiva. Es ésta: puede que no haya ninguna medida de las dotaciones innatas (a diferencia de las dotaciones realizadas) lo suficientemente precisa como para confiar en que podamos justificar semejante impuesto coercitivo. Además, una vez establecido, el impuesto es del conocimiento público y la gente tendrá un fuerte incentivo para ocultar sus dotaciones, así como un fuerte incentivo para no realizarlas hasta pasada la edad en que se exige el impuesto. ¿Y cuándo sería eso?

De nuevo, como hemos visto (en §16.2), las dotaciones innatas tales como la inteligencia y las diversas aptitudes naturales (cantar y bailar) no son activos fijos con capacidad constante. En cuanto tales, son meramente potenciales y su actualización depende de condiciones sociales, entre las que se encuentran las actitudes sociales directamente implicadas en su adiestramiento, estimulación y reconocimiento. Parece fuera de nuestro alcance, incluso en la teoría, disponer de una medida útil de las dotaciones innatas.

48.2. Para nuestros propósitos, sin embargo, la dificultad relevante es que un impuesto de capitación violaría la primacía de la libertad. Forzaría a los más capaces a dedicarse a las ocupaciones en las que los ingresos son

32. Me baso en mi «Reply to Alexander and Musgrave», §VII, en *Quarterly Journal of Economics*, 88 (noviembre de 1974), reimpreso en *Collected Papers*, *op. cit.*

33. Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha* (1873), §1.

lo suficientemente elevados como para permitirles pagar el impuesto en el período requerido de tiempo; interferiría en su libertad para dirigir su vida dentro de los límites de los principios de justicia. Podrían tener grandes dificultades para practicar su religión, por ejemplo; y tal vez no podrían permitirse el lujo de consagrarse a vocaciones y ocupaciones mal pagadas, aunque encomiables.

La cuestión es clara y pone de manifiesto un nuevo aspecto en el que nuestras dotaciones innatas son nuestras y no de la sociedad, a saber: que no podemos estar sujetos a un impuesto de capitación para igualar las ventajas que pudieran conferir nuestras dotaciones. Eso violaría nuestras libertades básicas. El principio de diferencia no penaliza a los más capaces por estar felizmente dotados. Antes bien, dice que para beneficiarnos todavía más de esa buena fortuna debemos adiestrar y cultivar nuestras dotaciones y ponerlas a trabajar en actividades socialmente útiles que generen ventajas para los que tienen menos.[34]

§49. Las instituciones económicas de una democracia de propietarios

49.1. En §§15-16 señalamos varias razones para identificar la estructura básica como el objeto primario de la justicia. No necesitamos repasarlas ahora; pero sí debemos recordar una razón capital, a saber, que si la estructura básica puede regularse efectivamente mediante principios públicos de justicia relativamente sencillos y claros a fin de mantener a lo largo del tiempo la justicia de trasfondo, entonces quizá la mayoría de cosas pueda ponerse en manos de los mismos ciudadanos y asociaciones, siempre que éstos sean colocados en una posición en la que puedan hacerse cargo de sus propios asuntos y sean capaces de adoptar acuerdos mutuos equitativos, bajo condiciones sociales que garanticen un grado aceptable de igualdad. La estructura básica tiene que asegurar la libertad y la independencia de los ciudadanos y moderar continuamente las tendencias que conducen, andando el tiempo, a mayores desigualdades en estatus social y riqueza, y en la capacidad de ejercer influencia política y de sacar provecho de las oportunidades disponibles. Esto plantea la cuestión de hasta qué punto la ge-

34. Vemos aquí cómo el significado del principio de diferencia queda determinado en parte por su subordinación jerárquica al primer principio de justicia. No podemos captar ese significado si lo consideramos aisladamente.

neración presente está obligada a respetar las pretensiones de sus sucesores.[35] El principio de ahorro justo aborda esta cuestión.

49.2. La relación entre el principio de diferencia y el principio de ahorro justo (*Teoría*, §44) es ésta. El principio de ahorro justo rige entre generaciones, mientras que el principio de diferencia lo hace dentro de cada generación. El ahorro real es necesario solamente por razones de justicia, es decir, para hacer posibles las condiciones necesarias para establecer y preservar una estructura básica justa a lo largo del tiempo. Una vez que se alcanzan estas condiciones y se establecen instituciones justas, el ahorro real neto puede caer hasta cero. Si la sociedad quiere ahorrar por otras razones distintas a las de la justicia, evidentemente puede hacerlo; pero ésa es otra cuestión.

Un rasgo del principio de diferencia es que no requiere de un crecimiento económico continuo a lo largo de las generaciones que maximice indefinidamente al alza las expectativas de los menos aventajados, medidas en términos de ingreso y riqueza. Como he dicho (§18.3), ésa no sería una concepción razonable de la justicia. No queremos, naturalmente, descartar la idea de Mill de una sociedad en un estado estacionario justo, donde la acumulación (real) de capital pudiera cesar.[36] Una democracia de propietarios debería permitir esta posibilidad. Vimos que lo que sí requiere el principio de diferencia es que, durante un intervalo adecuado de tiempo, las diferencias de ingresos y riqueza conseguidas en la producción del producto social sean tales que, si las expectativas legítimas de los más aventajados fueran menores, también serían menores las de los menos aventajados. La sociedad se sitúa en la parte ascendente o en el punto máximo de la curva OP.[37] Las desigualdades permisibles (así definidas) satisfacen esa condición y son compatibles con un producto social de un equilibrio estable en el que una estructura básica justa es sostenida y reproducida a lo largo del tiempo.

49.3. En cuanto a la adopción de un principio de ahorro justo, procederemos del modo siguiente. Para preservar la interpretación de la posición original como una posición en la que se entra en el momento presente (§25.2), la cuestión del ahorro debe tratarse mediante constricciones que

35. *Theory*, §44, pág. 251.
36. Véase Mill, *Principios sobre economía política*, lb. IV, cap. VI.
37. Véase la distinción en *Theory*, §13, pág. 68, entre esquemas perfectamente justos y esquemas justos en general.

rigen entre ciudadanos como contemporáneos. Puesto que la sociedad debe ser un sistema equitativo de cooperación entre generaciones a lo largo del tiempo, se precisa de un principio que gobierne el ahorro. No debemos imaginar un acuerdo directo (hipotético y no histórico) entre todas las generaciones, por lo que decimos que las partes deben acordar un principio de ahorro sujeto a la condición de que deben querer que todas las generaciones precedentes lo hubieran seguido. Deben preguntarse a sí mismos cuánto (qué fracción del producto social) están preparados para ahorrar para cada nivel de riqueza conforme avanza la sociedad, en caso de que todas las generaciones precedentes hubieran seguido el mismo programa.[38]

El principio correcto, pues, es un principio que aceptarían los miembros de cualquier generación (y así, de todas las generaciones) como el principio que querrían que las generaciones precedentes hubieran seguido, por mucho que nos remontemos en el pasado. Puesto que ninguna generación conoce su lugar entre las generaciones, esto implica que todas las generaciones ulteriores, incluida la presente, deben seguirlo. Llegamos de este modo a un principio de ahorro que cimenta nuestros deberes para con las otras generaciones: justifica las quejas legítimas contra nuestros predecesores y las legítimas expectativas respecto de nuestros sucesores.[39]

49.4. Adoptado el principio de ahorro, las siguientes observaciones que haré indican ciertos tipos de tributación mediante los cuales podría preservarse a lo largo del tiempo la justicia de trasfondo económica y social (*Theory*, §43, págs. 245-249).

En primer lugar, consideremos la transmisión patrimonial y la herencia: tomamos prestada de Mill (y de otros) la idea según la cual hay que regular las transmisiones patrimoniales y restringir las herencias. Para hacer-

38. Un programa es una regla que fija una fracción del producto social como cantidad a ahorrar para cualquier nivel de riqueza.

39. Esta explicación de cómo se deriva el principio de ahorro justo difiere de la de *Teoría*, §44. Allí no se exige que las partes deban querer que las generaciones previas hayan seguido la regla de ahorro que adoptan como contemporáneos. Así, al hacer que las partes estén mutuamente desinteresadas, nada las obliga a hacer ahorro alguno. Para resolver esta dificultad, *Teoría* asume que las partes se cuidan de sus descendientes. Aunque ésta no es una estipulación irrazonable, tiene ciertas dificultades. También cambia el supuesto motivacional (del desinterés mutuo) a fin de obtener un principio de ahorro. La explicación del texto, que parte de una sugerencia que me hicieron Thomas Nagel y Derek Parfit en 1972, evita eso, y parece más sencilla. Fue formulada más tarde de forma independiente por Jane English en su «Justice between Generations», en *Philosophical Studies*, 31 (1977), pág. 98.

lo no es necesario que sean los mismos bienes los que estén sujetos a tributación, ni hay por qué limitar el total dado como legado. Antes bien, el principio de tributación progresiva se aplica al receptor. Los que heredan y reciben donaciones y dotes pagan un impuesto según el valor recibido y la naturaleza del receptor. Los individuos y las corporaciones de ciertas clases (digamos, instituciones educativas y museos) pueden tributar a diferentes tasas. De lo que se trata es de estimular una amplia y mucho más igualitaria dispersión de la propiedad real y de los bienes productivos.

En segundo lugar, el principio de tributación progresiva podría no aplicarse a la riqueza y los ingresos con el fin de recaudar fondos (liberando recursos para el gobierno), sino sólo con el fin de impedir las acumulaciones de riqueza que se juzgan enemigas de la justicia de trasfondo, por ejemplo, para el valor equitativo de las libertades políticas y la equitativa igualdad de oportunidades. Es posible que no hubiera necesidad en absoluto de ningún impuesto progresivo sobre la renta.

En tercer lugar, podría evitarse totalmente el impuesto sobre la renta y adoptarse en su lugar un impuesto proporcional sobre los gastos, es decir, un impuesto sobre el consumo a una tasa marginal constante. La gente tributaría de acuerdo con la cantidad de bienes y servicios producidos que usa, y no de acuerdo con la cantidad que aporta (una idea que se remonta a Hobbes). Este impuesto proporcional es compatible con todas las exenciones habituales. Gravando tan sólo el gasto total por encima de una renta determinada, el impuesto puede ajustarse para dar cabida a un mínimo social adecuado.

Podría entonces quedar aproximadamente satisfecho el principio de diferencia elevando y rebajando ese mínimo y ajustando la tasa marginal constante de tributación. El principio puede quedar satisfecho con exactitud, pero la sociedad puede proponerse públicamente satisfacerlo de forma aproximada o de buena fe. Ningún ajuste fino es en cualquier caso posible. Las políticas que acabamos de mencionar no se refieren más que a diversas formas de tributación, por lo que no requieren de una interferencia directa del gobierno en las decisiones de individuos y asociaciones o en las transacciones particulares.

49.5. Paso ahora a comentar dos inquietudes que a veces provoca el principio de diferencia. La primera es si exige de nosotros, para cada medida política, que consideremos de qué modo afecta a las perspectivas de los menos aventajados. Muchos han considerado que, de ser así, el principio es objetable. Ni que decir tiene que esta dificultad puede planteársele

a cualquier principio aplicable a la estructura básica. La siguiente es una réplica útil: tenemos que proceder seleccionando unos cuantos instrumentos —así podemos llamarlos— que puedan ajustarse para que satisfagan el principio de diferencia, una vez que la familia completa de políticas está planteada. Como señalé anteriormente, dadas las libertades básicas iguales (con el valor equitativo de las libertades políticas), la equitativa igualdad de oportunidades, etc., tal vez podamos satisfacer aproximadamente el principio de diferencia ajustando hacia arriba y hacia abajo el nivel de renta exento del impuesto proporcional sobre la renta. Es ese nivel el que sirve aquí de instrumento. De este modo nos libramos de tener que considerar el principio de diferencia para cada medida política.

Una segunda inquietud es si debería incorporarse a la constitución de la sociedad el cumplimiento del principio de diferencia. Parece que no debería hacerse tal cosa, pues ello supondría el riesgo de convertirlo en una esencia constitucional que los tribunales tendrían que interpretar y hacer cumplir, tarea ésta que no están capacitados para llevar a buen puerto. Que se cumpla ese principio es algo que requiere de un profundo conocimiento de cómo funciona la economía y es extremadamente difícil de establecer con precisión, aunque a veces pueda estar claro que no queda satisfecho. Con todo, si hay acuerdo suficiente respecto del principio, podría ser aceptado como una de las aspiraciones políticas de la sociedad en un preámbulo que carezca de fuerza legal (como en la Constitución de Estados Unidos).

Lo que debería ser una esencia constitucional es la garantía de un mínimo social que cubra al menos las necesidades humanas básicas, como se las definió en §38.3-4. Pues es razonablemente obvio que el principio de diferencia queda violado de forma bastante paladina cuando no se garantiza ese mínimo. Esto responde al *desideratum* de que el cumplimiento, o la falta de cumplimiento, de una esencia constitucional debería ser bastante evidente o, en cualquier caso, un asunto abierto a la mirada pública, un asunto sobre el que los tribunales deberían tener la suficiente competencia para valorar.[40]

40. Esto respalda la posición de Frank Michelman en su discusión «The Supreme Court, 1968 Term-Foreword: On Protecting the Poor through the Fourteenth Amendment», en *Harvard Law Review*, 83 (1969), págs. 7-59. Véase también su «Welfare Rights in a Constitutional Democracy», en *Washington University Law Quarterly* (1979), págs. 659-693.

§50. LA FAMILIA COMO INSTITUCIÓN BÁSICA

50.1. Las pretensiones de los siguientes comentarios sobre la familia son modestas: indican meramente por qué los principios de justicia se aplican a la familia, pero no indican con ningún detalle qué es lo que exigen esos principios. Antes de ello, bueno será decir que la familia forma parte de la estructura básica, por la razón de que uno de sus cometidos esenciales es asegurar la producción y reproducción ordenadas de la sociedad y de su cultura de una generación a otra. Recuérdese que una sociedad política siempre se debe entender como un esquema de cooperación que se perpetúa indefinidamente a lo largo del tiempo; la idea de un tiempo futuro en el que se liquidan sus asuntos y la sociedad se desbanda es ajena a nuestra concepción de sociedad. El trabajo reproductivo es trabajo socialmente necesario. Aceptado esto, resulta esencial, para el papel de la familia, que la crianza y el cuidado de los niños sean quehaceres dispuestos de un modo razonable y efectivo, para que quede asegurado su desarrollo moral y su educación en una cultura más amplia.[41] Los ciudadanos deben tener un sentido de la justicia y de las virtudes políticas que sustentan las instituciones políticas y sociales justas. Además, la familia debe cumplir ese papel aportando el número adecuado de individuos para mantener una sociedad perdurable. Ahora bien, una concepción política de la justicia no se decanta por ninguna forma particular de familia (monogámica, heterosexual o de otro tipo), en la medida en que su configuración le permita realizar esas tareas de forma efectiva y no se desentienda de los demás valores políticos.[42]

Estas necesidades limitan todos los ordenamientos de la estructura básica, incluso los intentos de conseguir la igualdad equitativa de oportunidades. La familia impone constricciones sobre las formas en que eso puede hacerse, y los dos principios están formulados de forma que esas constricciones puedan tenerse en cuenta. Aquí es relevante el principio de diferencia porque, cuando queda satisfecho, quienes tienen menores oportunidades pueden aceptar más fácilmente las constricciones impuestas por la familia y por otras condiciones sociales.[43] No puedo detenerme ahora en es-

41. *Teoría*, §§70-76.

42. Nótese que esta observación establece de qué modo trata la justicia como equidad la cuestión de los derechos y deberes de gays y lesbianas, y de qué modo afectan a la familia. Si esos derechos y deberes son consistentes con una vida familiar ordenada y con la educación de los niños, entonces, *ceteris paribus*, son enteramente admisibles.

43. Véase *Theory*, §77, pág. 448.

tas complejidades, pero asumamos que, de niños, crecemos en un pequeño grupo íntimo en el que los mayores (normalmente nuestros padres) tienen cierta autoridad moral y social.[44]

50.2. Puede pensarse que los principios de justicia no se aplican a la familia y que, por lo tanto, no pueden garantizar la justicia igual para las mujeres y sus hijos.[45] Esto es una equivocación que puede basarse en lo siguiente: en que el objeto principal de la justicia es la estructura básica de la sociedad, entendida ésta como la organización de las principales instituciones de la sociedad en un sistema unificado de cooperación social a lo largo del tiempo. Los principios de la justicia política deben aplicarse directamente a esa estructura, pero no deben aplicarse directamente a la vida interna de las múltiples asociaciones que contiene, la familia entre ellas. Así pues, cabe preguntar cómo es posible que esos principios, si no se aplican directamente a la vida interna de las familias, puedan garantizar igual justicia para las esposas que para sus maridos.

Mencionamos esta cuestión anteriormente (§4.2), pero hay que analizarla con más detalle. No olvidemos que prácticamente la misma cuestión se plantea para cualesquiera otras asociaciones, sean iglesias o universidades, asociaciones profesionales o científicas, empresas o sindicatos. La familia no es peculiar en este aspecto. A modo de ilustración: es claro que los dos principios de justicia (como otros principios liberales) no exigen que el gobierno eclesiástico sea democrático. Los obispos y los cardenales no tienen por qué ser electos; ni tienen por qué responder al principio de diferencia los beneficios que acompañan a la jerarquía eclesiástica de cargos. Esto ilustra que los principios de la justicia política no se aplican directamente a la vida interna de una iglesia, ni sería deseable o consistente con la libertad de conciencia o la libertad de asociación que así lo hicieran.

Por otro lado, los principios de la justicia política imponen de hecho determinadas constricciones esenciales que recaen sobre el gobierno ecle-

44. Algunos piensan que la prioridad léxica de la igualdad equitativa de oportunidades sobre el principio de diferencia es demasiado estricta, que sería mejor bien una prioridad más débil bien una forma más débil del principio de oportunidad, y que eso estaría de hecho más en consonancia con las ideas fundamentales de la propia justicia como equidad. En el momento presente, no sé qué es mejor y me limito a registrar mi incertidumbre. Determinar y sopesar el principio de oportunidad es asunto de gran dificultad, por lo que no descarto que semejante alternativa quizá pudiera ser mejor.

45. Véase Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Nueva York, Basic Books, 1989, cap. 5, p. ej., págs. 90-93.

siástico. Como vimos (§4.2), las iglesias no pueden practicar una intolerancia efectiva pues, conforme exigen los principios de justicia, el derecho público no reconoce la herejía y la apostasía como crímenes, y sus miembros siempre tienen libertad para renegar de su fe. De este modo, aunque los principios de justicia no se aplican directamente a la vida interna de las iglesias, sí protegen los derechos y libertades de sus miembros mediante las constricciones a que están sujetas todas las iglesias y asociaciones.

Con esto no negamos que haya concepciones pertinentes de la justicia que se apliquen directamente, si no a todas, a la mayoría de las asociaciones y los grupos, así como a las diversas clases de relaciones entre los individuos. Sin embargo, esas concepciones de la justicia no son concepciones políticas. En cada caso, la pertinencia de la concepción es una cuestión separada y adicional, que ha de ser considerada de nuevo en cada instancia particular, habida cuenta de la naturaleza y el papel de la asociación, el grupo o la relación en cuestión.

50.3. Volvamos a considerar ahora la familia. Aquí la fórmula es la misma: los principios políticos no se aplican directamente a su vida interna pero imponen de hecho constricciones esenciales a la familia como institución, y garantizan los derechos y libertades básicos y las oportunidades equitativas a todos sus miembros. Lo hacen, como he dicho, determinando las pretensiones básicas de los ciudadanos iguales que son miembros de familias. La familia, como parte de la estructura básica, no puede violar esas libertades. Puesto que las esposas tienen el mismo estatus de ciudadanía que sus maridos, resulta que todas ellas tienen los mismos derechos y libertades básicos y las mismas oportunidades equitativas que sus maridos; y esto, junto con la correcta aplicación de los otros principios de justicia, debería bastar para garantizar su igualdad y su independencia.

Podemos expresar este problema de otro modo distinguiendo entre el punto de vista de las personas como ciudadanas y su punto de vista como miembros de familias y otras asociaciones.[46] Como ciudadanos, tenemos razones para imponer a las asociaciones las constricciones establecidas por los principios políticos de justicia; pero como miembros de las asociaciones tenemos razones para limitar esas constricciones, para permitir una vida interna libre y floreciente adecuada a la asociación en cuestión. Nuevamente vemos aquí la necesidad de una división del trabajo entre las diferentes cla-

46. Tomo esta idea de Joshua Cohen. Véase su reseña, «Okin on Justice, Gender, and Family», en *Canadian Journal of Philosophy*, 22 (junio de 1992), págs. 263-286.

ses de principios. Pues no aceptaríamos que los principios de justicia se aplicaran directamente a la vida interna de la familia. Sería poco sensato que, como padres, se nos exigiera que tratáramos a nuestros hijos de acuerdo con el principio de diferencia. Aquí esos principios están fuera de lugar. Cierto es que los padres deberían observar alguna concepción de la justicia (o la equidad) y mostrar el debido respeto por cada uno de sus hijos, mas, dentro de ciertos límites,[47] eso no es cosa que deban prescribir los principios políticos. Huelga decir que la prohibición de los abusos y el abandono de los hijos, y de otras muchas cosas, será una parte vital, como constricción, del derecho familiar. Pero hay un límite a partir del cual la sociedad tiene que confiar en el afecto natural y la buena voluntad de los padres.[48]

Más allá de las consideraciones precedentes basadas en la igualdad de las mujeres, los principios de justicia también imponen constricciones a la familia en nombre de los hijos, que son futuros ciudadanos de la sociedad y, como tales, tienen derechos. Como hemos señalado, una larga injusticia histórica padecida por las mujeres es que han soportado, y siguen soportando, una parte desproporcionada de la tarea de criar, alimentar y cuidar a sus hijos. Allí donde la ley del divorcio las perjudica aún más, esa carga

47. La cuestión aquí es que el trato a los hijos debe ser tal que sirva de apoyo al papel que tiene la familia encomendado de mantener un régimen constitucional. Supongamos, por ejemplo, que la primogenitura o que el primer hijo o hija sean siempre los especialmente favorecidos, debilitaran el papel de la familia a ese respecto. Entonces habría que reconsiderar esa situación.

48. Michael Sandel, en su *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982 [trad. cast.: *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa, 2000]), en la pág. 33, considera la situación en que la disensión acaba haciendo estragos en la familia armoniosa. Los afectos y la espontaneidad de otros tiempos dan paso a las demandas de equidad y de derechos. Imagina que los buenos sentimientos pasados son sustituidos por una integridad y una sensatez impecables, de modo que no hay lugar para las injusticias. «Los padres y los hijos alcanzan equilibrios reflexivos, por sentido del deber y sin alegría, acatando los dos principios de justicia, y llegan incluso a conseguir las condiciones de estabilidad y congruencia, de modo que el bien de la justicia se realiza en su hogar.» Un error aquí es que Sandel supone que los dos principios de justicia se aplican universalmente a todas las asociaciones, cuando lo cierto es que sólo se aplican a la estructura básica. Otro error es que parece que hace decir a la justicia como equidad que el establecimiento de la justicia plena restaurará el carácter moral de la familia. Esto último no lo dice la justicia como equidad. Hay concepciones de la justicia que se consideran de hecho apropiadas para la familia, y para otras asociaciones y casos de justicia local. Ciertamente esas concepciones —diferentes por lo general para cada tipo de asociación— son necesarias, pero en ningún caso suficientes para restaurar el carácter moral de la familia. No debe pedírsele al papel fundamental de la justicia básica que sea más de lo que es.

las hace extremadamente vulnerables.[49] Estas injusticias recaen amargamente no sólo sobre las mujeres sino también sobre sus hijos, y tienden a socavar la capacidad de los hijos para adquirir las virtudes políticas que se les exige a los futuros ciudadanos en un régimen democrático viable.[50] Mill decía que la familia de su tiempo era una escuela de despotismo masculino: inculcaba hábitos de pensamiento y maneras de sentir y de comportarse incompatibles con la democracia.[51] En ese caso, pueden invocarse los principios de justicia que prescriben la democracia para reformarla.

50.4. Así pues, cuando el liberalismo político distingue entre la justicia política que se aplica a la estructura básica y otras concepciones de la justicia que se aplican a las diversas asociaciones dentro de esa estructura, no entiende que el dominio político esté separado de los dominios no políticos, como si fueran, por así decir, espacios desconectados, cada cual gobernado exclusivamente por sus propios principios específicos. Aun si sólo la estructura básica es el objeto primario de la justicia, los principios de justicia todavía imponen restricciones esenciales sobre la familia y todas las demás asociaciones. Los miembros adultos de las familias y otras asociaciones son, ante todo, ciudadanos iguales: esa es su posición básica. Ninguna institución o asociación en la que participen puede violar sus derechos como ciudadanos.

Lo que podemos llamar un dominio, o una esfera, de la vida no es, pues, algo ya dado al margen de los principios de justicia. Un dominio no es una suerte de espacio, o lugar, sino sencillamente más bien el resultado o el producto de cómo se aplican los principios de la justicia política, directamente a la estructura básica e indirectamente a las asociaciones dentro de ella. Los principios que definen las libertades básicas iguales y las oportunidades equitativas de los ciudadanos están siempre vigentes en todos los llamados dominios. Los derechos iguales de las mujeres y las legítimas pretensiones de sus hijos como futuros ciudadanos son inalienables y los protegen allí donde estén. Y, como hemos visto, quedan excluidas las distinciones de género que limitan esos derechos y libertades (§18.4-6). Así pues, las esferas de lo político y lo público, y de lo no público y lo privado, son

49. Véase la discusión de Okin, *Justice, Gender, and the Family*, *op. cit.*, cap. 7.

50. Sobre estas virtudes, véase la quinta parte, §§57, 59.

51. J. S. Mill, *The Subjection of Women* (1868), en J. M. Robson (comp.), *Collected Works*, vol. XXI, Toronto, University of Toronto Press, 1969, cap. 2 (trad. cast.: «El sometimiento de la mujer», en *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Barcelona, Cátedra, 2001).

moldeadas por el contenido y la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si la denominada esfera privada es un espacio supuestamente exento de la justicia, entonces no hay tal cosa.

50.5. Más en general, puesto que la democracia de propietarios se propone la plena igualdad de las mujeres, debe incluir mecanismos para conseguirla. Si una causa básica, aunque no la principal, de la desigualdad de las mujeres es su mayor dedicación a la crianza, alimentación y cuidado de los niños en la tradicional división del trabajo dentro de la familia, hay que dar pasos encaminados bien a igualar esa dedicación bien a compensarla. No es cometido de la filosofía política decidir cuál es la mejor forma de hacer eso en condiciones históricas particulares. Pero ahora es propuesta habitual, a modo de norma o línea de actuación, que la ley debería considerar el trabajo de la esposa en la crianza de los niños (cuando soporta esa carga como ahora es todavía común) como un trabajo que le confiere el derecho a una parte igual de los ingresos que gana su marido durante el matrimonio. Si hubiera un divorcio, debería obtener una parte igual del valor incrementado de los bienes de la familia durante ese tiempo.[52]

Cualquier desviación de esta norma habría de exigir una justificación especial y clara. Parece intolerable que un marido pueda abandonar a la familia llevándose su poder adquisitivo y dejando a su mujer y a sus hijos en una situación de menor ventaja respecto a la anterior. Obligados a valerse por sí mismos, su posición económica es a menudo precaria. Una sociedad que permita eso no se cuida de sus mujeres, mucho menos de su igualdad, o ni siquiera de sus hijos, que son su futuro. En verdad, ¿es una sociedad política en algún sentido?[53]

50.6. En su discusión crítica, aunque no desfavorable, de *Teoría*, Okin dice que en ella hay implícita una crítica potencial de la familia y de las instituciones sociales con un sesgo de género. A su entender, esa crítica puede desarrollarse, primero, a partir del hecho de que las partes en la posición original no conocen el sexo de aquellos a quienes representan; y, segundo,

52. Para una discusión instructiva de esta propuesta y de otras cuestiones relacionadas con la igualdad de la mujer, véase Okin, *Justice, Gender, and the Family*, *op. cit.*, caps. 7-8.

53. Estoy pensando aquí en el hecho de que una sociedad política es un sistema de cooperación de una generación a la siguiente. Obsérvese que en el texto he asumido que la tradicional división del trabajo en la familia es habitual, y he abordado esa situación sólo a fin de señalar lo que parecen exigir los principios de justicia.

a partir del hecho de que la familia y el sistema de género, como parte de la estructura básica, deben estar sujetos al escrutinio de sus principios.[54]

Quisiera creer que Okin está en lo cierto. La cuestión crucial puede ser: ¿qué es lo que queda precisamente cubierto por las instituciones estructuradas según el género? ¿Cómo se trazan sus límites? Si decimos que el sistema de género incluye cualquier ordenación social que afecte adversamente a las libertades básicas iguales y a las oportunidades de las mujeres, así como a las de sus hijos como futuros ciudadanos, entonces es seguro que ese sistema es objeto de crítica para los principios de justicia. La cuestión es entonces la de si la satisfacción de esos principios basta para remediar los fallos del sistema. Eso dependerá en parte de la teoría social y de la psicología humana, y de muchas otras cosas. Es algo que por sí sola no puede zanjar una concepcion de la justicia, así que no trataré aquí de seguir reflexionando sobre el tema.

Concluyo haciendo observar que sólo he apelado a algunos valores de razón pública amparados en la concepción política de la justicia. Entre esos valores están la igualdad de la mujer, la de los hijos como futuros ciudadanos y, finalmente, el valor de la familia como institución que asegura la producción y reproducción ordenadas de la sociedad y de su cultura de una generación a la siguiente y, así, en una sociedad democrática justa, su valor para el cultivo y la estimulación de las actitudes y virtudes que sostienen dichas instituciones. En otros casos, puede apelarse a valores políticos adicionales.

§51. La flexibilidad de un índice de bienes primarios

51.1. A fin de ilustrar el uso práctico de un índice de bienes primarios y la flexibilidad que aporta dicho índice, discutiré con cierto detalle una objeción que ha planteado Sen a ese índice, a saber: que tiene que ser forzosamente demasiado inflexible como para ser justo.[55] Discutiendo esta objeción podremos aclarar la idea de los bienes primarios, pues nos permitirá ver su conexión con una idea importante de Sen, esto es, que las compara-

54. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, *op. cit.*, págs. 101, 105.

55. Sen formuló por vez primera esta objeción en «Equality of What?», en *Tanner Lectures on Human Values*, vol. 1 (Salt Lake City, University of Utah Press, 1979), reimpreso en *Choice, Welfare, and Measurement*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982), págs. 365-366. Esta objeción es elaborada con más detalle en su *Inequality Reexamined*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992; véase especialmente el cap. 5.

ciones interpersonales deben estar basadas, al menos en parte, en una medida de lo que él llama las «capacidades básicas» de una persona.

La objeción de Sen se basa en dos cuestiones. La primera es que usar un índice de bienes primarios es, en realidad, trabajar en el espacio equivocado y aplicar así una métrica engañosa, es decir: los bienes primarios no deberían entenderse en sí mismos como la encarnación de la ventaja, pues la ventaja depende de hecho de una relación entre las personas y los bienes. Una base aceptable de las comparaciones interpersonales, continúa la objeción, debe descansar, al menos en parte, en una medida de las capacidades básicas de una persona.

A modo de explicación: Sen sostiene que el utilitarismo yerra al considerar que los bienes solamente satisfacen los deseos y las preferencias de los individuos. Sen piensa que también es esencial la relación de los bienes con las capacidades básicas: los bienes hacen posible que hagamos ciertas cosas básicas, por ejemplo, vestirnos y alimentarnos, movernos de un lugar a otro sin asistencia, mantener una posición o buscar una ocupación, y participar en la política y en la vida pública de nuestra comunidad. Al hacer una abstracción de la relación de los bienes con las capacidades básicas y al centrarse en los bienes primarios, piensa Sen, un índice de bienes primarios apunta en la dirección equivocada.

51.2. En respuesta a ello, debería subrayarse que la descripción que he hecho de los bienes primarios sí toma en cuenta, y no abstrae de, las capacidades básicas, a saber: las capacidades de los ciudadanos como personas libres e iguales en virtud de sus dos facultades morales. Gracias a estas facultades pueden ellos ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad durante toda una vida y mantener su estatus como ciudadanos libres e iguales. Nosotros nos basamos en una concepción de las capacidades y las necesidades básicas de los ciudadanos, los derechos y libertades básicos se determinan teniendo presentes esas facultades morales. Según hemos visto (§32), esos derechos y libertades básicos son condiciones esenciales para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de esas facultades morales en determinados casos fundamentales de gran importancia. Nosotros decimos:

i) Las libertades políticas iguales, y la libertad de expresión y la libertad de reunión y otras por el estilo, son necesarias para el desarrollo y el ejercicio del sentido de la justicia de los ciudadanos y precisamos de ellas si queremos que los ciudadanos hagan juicios racionales a la hora de marcarse objetivos políticos justos y de adoptar políticas sociales efectivas.

ii) Las libertades civiles iguales, la libertad de conciencia y la libertad de asociación, y la libre elección de ocupación y otras libertades por el estilo, son necesarias para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de los ciudadanos de disponer de una concepción del bien, es decir: la capacidad de formar, revisar y perseguir racionalmente lo que uno considera como valioso en la vida humana, entendido a la luz de una doctrina religiosa, filosófica o moral (entera o parcialmente) comprehensiva.

iii) Los ingresos y la riqueza son medios generales de uso universal necesarios para alcanzar un amplio abanico de fines (permisibles), sean los que fueren, y en particular el fin de realizar las dos facultades morales y de promover los fines de las concepciones (completas) del bien que defienden o adoptan los ciudadanos.

Estas observaciones ubican el papel de los bienes primarios en el marco de la justicia como equidad considerada como un todo. Si nos fijamos, vemos que ese marco reconoce efectivamente la relación fundamental entre los bienes primarios y las capacidades básicas de las personas. De hecho, el índice de esos bienes se construye a base de preguntar qué cosas, dadas las capacidades básicas incluidas en la concepción (normativa) de los ciudadanos como libres e iguales, son necesarias para que los ciudadanos mantengan su estatus de personas libres e iguales y sean miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad. Puesto que las partes saben que los principios de justicia incluyen un índice de bienes primarios y que dicho índice es parte de su significado, no aceptarán esos principios a menos que el índice garantice lo que reputan necesario para proteger los intereses esenciales de las personas a las que representan.

51.3. Hasta aquí, hemos hecho una importante asunción de fondo, a saber: que con respecto a los tipos de necesidades y exigencias que la justicia política debería tomar en cuenta, las necesidades y exigencias de los ciudadanos son lo bastante similares como para que un índice de bienes primarios pueda servir de base adecuada y equitativa para las comparaciones interpersonales en cuestiones de justicia política.

Si esta asunción de fondo es de hecho correcta, Sen podría aceptar el uso de los bienes primarios, al menos en muchos casos.[56] Su objeción, sin embargo, se basa, adicionalmente, en que las necesidades y exigencias de

56. Véase Sen, «Equality of What?», en *Choice, Welfare, and Measurement*, *op. cit.*, pág. 368.

los miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad son en realidad diferentes, lo suficientemente diferentes como para que los dos principios de justicia con un índice de bienes primarios estén condenados a ser demasiado inflexibles para ajustarse de modo equitativo a esas diferencias. En respuesta a ello, trataré de mostrar que al construir un índice de bienes primarios tenemos considerable flexibilidad.

Para empezar, dejaré de lado los casos más extremos de las personas con discapacidades tan graves que jamás podrán ser miembros que contribuyan normalmente a la cooperación social. Consideraré en cambio tan sólo dos tipos de casos, ambos incluidos dentro de lo que llamaré el espectro normal, esto es, el espectro de diferencias en las necesidades y exigencias de los ciudadanos compatibles con que cada uno sea un miembro normal y cooperativo de la sociedad. Estos casos ilustrarán la flexibilidad de los dos principios para habérselas con esas diferencias.

51.4. El primer tipo de caso concierne a las diferencias en el desarrollo y ejercicio de las dos facultades morales y en las dotaciones innatas realizadas, diferencias que están por encima del mínimo esencial requerido para ser un miembro plenamente cooperativo de la sociedad. Por ejemplo, las virtudes judiciales son excelencias de la facultad moral de poseer un sentido de la justicia y, podemos suponer, hay una considerable variación en la capacidad de disponer de dichas virtudes. Esas facultades comportan el intelecto y la imaginación, la capacidad de ser imparcial y de adoptar una perspectiva más amplia e incluyente, así como una cierta sensibilidad ante las inquietudes y las circunstancias de los demás.

Los dos principios de justicia incorporan el concepto de justicia procedimental pura de trasfondo y no el de justicia asignativa (§14). Las diferencias en las facultades morales de los ciudadanos no originan, por sí solas, las correspondientes diferencias en la asignación de bienes primarios, incluidos los derechos y libertades básicos. Antes bien, la estructura básica está pensada para incluir las necesarias instituciones de la justicia de trasfondo, de tal forma que los ciudadanos dispongan de medios generales de uso universal para cultivar y educar sus capacidades básicas, y tengan una oportunidad equitativa de hacer buen uso de ellas, siempre que sus capacidades caigan dentro del espectro normal de capacidades. Es cosa de los ciudadanos como personas libres e iguales, seguros en sus derechos y libertades básicos y capaces de hacerse cargo de su propia vida, aprovechar las oportunidades garantizadas a todos en condiciones de equidad.

Consideremos las diferencias de capacidad para las virtudes judiciales mencionadas más arriba: dentro del espectro normal, esas diferencias no afectan al modo en que se aplican los dos principios a los ciudadanos como libres e iguales. Todos siguen teniendo los mismos derechos y libertadés básicos y las mismas oportunidades equitativas, y todos están amparados por las garantías del principio de diferencia. Evidentemente, los que tienen una mayor capacidad para las virtudes judiciales gozan, dejando igual lo demás, de una oportunidad mayor de ocupar posiciones de autoridad con las responsabilidades que demanda el ejercicio de esas virtudes. En el transcurso de una vida, acaso tengan mayores expectativas de bienes primarios y sus mayores capacidades, convenientemente adiestradas y ejercidas, acaso obtengan recompensas diferentes dependiendo de los planes que proyecten y de lo que hagan. (Estas últimas observaciones asumen una sociedad más o menos bien ordenada; como siempre, y a menos que se diga lo contrario, nos movemos dentro de la teoría ideal.)

Pero la distribución particular resultante no depende de que sigamos los principios de justicia (ya asignativa ya procedimental) que usan una medida de capacidades básicas. Una medida científica (a diferencia de una normativa) del entero espectro de esas capacidades es imposible desde un punto de vista práctico, cuando no también teórico. En la justicia como equidad, el ajuste a esas diferencias en las capacidades procede por vía de un proceso social continuo de justicia procedimental pura de trasfondo en el que las calificaciones que habilitan para cargos y posiciones particulares desempeñan un papel distributivo. Pero, como siempre, ninguna diferencia en las capacidades básicas (dentro del espectro normal) afecta a los derechos y libertades básicos de las personas. Lo que afirma la justicia como equidad es que, en una sociedad bien ordenada, dicho proceso social continuo no desembocaría en la injusticia política.

51.5. Vayamos ahora al segundo tipo de caso, a saber, las diferencias en las necesidades de asistencia médica de los ciudadanos. Estos casos se caracterizan por el hecho de que los ciudadanos caen temporalmente —durante un período de tiempo— por debajo del mínimo esencial de capacidades para ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad. Como primer paso para elaborar una concepción de la justicia política podemos hacer completa abstracción (como hemos hecho) de la enfermedad y el accidente y considerar la cuestión fundamental de la justicia política simplemente como un problema de especificación de los térmi-

nos equitativos de la cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Pero yo espero que la justicia como equidad no sólo pueda ayudar a resolver esa cuestión sino que pueda extenderse también para cubrir las diferencias de necesidad a las que dan origen la enfermedad y el accidente. Para ensayar esa extensión lo que haremos es interpretar el supuesto de que los ciudadanos son miembros normalmente cooperativos de la sociedad durante toda una vida, permitiendo así que, de vez en cuando, estén seriamente enfermos o sufran graves accidentes.

Para hacer esa extensión nos basaremos en tres características del índice de bienes primarios que dan a los principios de justicia una cierta flexibilidad para ajustarlos a las diferencias entre ciudadanos en cuanto a su necesidad de asistencia médica.

En primer lugar, estos bienes no quedan especificados con pleno detalle mediante las consideraciones disponibles en la posición original. Esto resulta obvio con respecto tanto a los derechos y libertades básicos como a los otros bienes primarios. Basta, por ejemplo, con que, en la posición original, la forma y el contenido generales de los derechos y libertades básicos puedan ser delineados y las razones de su primacía entendidas. La especificación ulterior de esos derechos y libertades se entrega a las etapas constitucional, legislativa y judicial, conforme vamos disponiendo de más información y podemos tomar en consideración las condiciones sociales particulares. Al delinear la forma y el contenido generales de los derechos y libertades básicos, debemos dejar suficientemente claros su papel especial y el ámbito central de aplicación, de tal forma que en cada etapa subsiguiente el proceso de especificación sea dirigido de un modo conveniente.

En segundo lugar, los bienes primarios de ingresos y riqueza no deben identificarse sólo con la renta personal y la riqueza privada. Pues tenemos control, o control parcial, sobre los ingresos y la riqueza no sólo como individuos sino también como miembros de asociaciones y grupos. Los miembros de una secta religiosa tienen cierto control sobre la propiedad de su iglesia, los miembros de una facultad tienen cierto control sobre la riqueza de su universidad considerada como un medio para llevar a cabo sus metas académicas y de investigación. Como ciudadanos, también somos los beneficiarios de la provisión por parte del gobierno de diversos bienes y servicios personales a los que tenemos derecho, como es el caso de la asistencia sanitaria, o de la provisión de bienes públicos (en el sentido económico del término), o de las medidas para garantizar la salud pública (aire limpio y agua incontaminada, por ejemplo). Todas estas co-

sas pueden ser incluidas (si fuera necesario) en el índice de bienes primarios.[57]

En tercer lugar, el índice de bienes primarios es un índice de expectativas sobre esos bienes en el transcurso de una vida completa. Estas expectativas se entienden adscritas a las posiciones sociales relevantes dentro de la estructura básica. Esto permite que los dos principios den cabida a las diferencias de necesidad que surgen de la enfermedad y el accidente en el curso normal de una vida completa. Las expectativas de los individuos sobre los bienes primarios (su índice) pueden ser las mismas *ex ante*, aunque los bienes realmente recibidos sean diferentes *ex post*, dependiendo de las diversas contingencias, en este caso, de la enfermedad y los accidentes que padezcan.

51.6. Con lo anterior como telón de fondo, paso a señalar —aquí no puedo hacer más que eso— cómo se aplican los dos principios a las necesidades médicas y sanitarias de los ciudadanos como miembros cooperativos normales de la sociedad, cuyas capacidades caen durante un tiempo por debajo del mínimo.

Esta cuestión tiene que decidirse en la etapa legislativa (*Teoría*, §31) y no en la posición original o en la convención constituyente, pues la aplicación factible de los dos principios a este caso depende en parte de la información sobre la incidencia de las diversas enfermedades y su gravedad, de la frecuencia de accidentes y sus causas, y de otras muchas cosas. En la etapa legislativa esta información está disponible, por lo que es ahí donde deben ponerse en marcha las políticas de protección de la salud pública y de provisión de asistencia médica.

Puesto que el índice de bienes primarios se entiende en términos de expectativas, un rasgo de los dos principios de justicia es la considerable flexibilidad que tienen para ajustarse a las diversas necesidades de los ciudadanos. En aras de la simplicidad, centrémonos en el grupo menos aventajado y asumamos que tenemos información sobre las probables necesidades médicas agregadas de sus miembros y sobre el coste de cubrirlas en los diversos niveles de tratamiento y asistencia. Siguiendo las directrices del principio de diferencia, se pueden aportar los medios para cubrir esas necesidades hasta el punto en que una nueva aportación de medios rebajaría las expectativas de los menos aventajados (*Theory*, §44, págs. 251 y sig.). La única diferencia es que ahora la expectativa de una provisión garantizada

57. Todo esto está dicho en mi «Fairness to Goodness», *op. cit.*, §III.

de asistencia médica a un cierto nivel (calculado mediante el coste estimado) se incluye como parte de ese mínimo. Una vez más, las mismas expectativas *ex ante* son compatibles con beneficios ampliamente divergentes recibidos dependiendo de las diferencias de necesidad *ex post*.

Obsérvese que lo que fija un límite superior a la fracción del producto social gastado en las necesidades médicas y sanitarias son los otros gastos esenciales que debe hacer la sociedad, sean pagados o no mediante financiación privada o pública. Por ejemplo, debe mantenerse una fuerza de trabajo activa y productiva, los niños deben ser criados y adecuadamente educados, debe invertirse parte del producto anual en capital real y contabilizarse otra parte como depreciación y debe hacerse una provisión para los jubilados, por no mencionar las necesidades de la defensa nacional y de una (justa) política exterior en un mundo de Estados-nación. Los representantes de los ciudadanos que enfocan estas exigencias desde el punto de vista de la etapa legislativa deben conseguir un equilibrio entre ellas a la hora de asignar los recursos de la sociedad.

Vemos aquí la enorme importancia de concebir a los ciudadanos como personas con una identidad (política) pública a lo largo de toda su vida y de verlos como miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad durante esa vida. Sus representantes en la etapa legislativa deben considerar de qué modo los dos principios tienen que precisarse más, dada la información general ahora disponible. Huelga decir que concebir de este modo a los ciudadanos no garantiza ninguna respuesta precisa. Como siempre, sólo tenemos, en el mejor de los casos, pautas para deliberar. Pero los representantes de los ciudadanos deben considerar todas las varias exigencias mencionadas anteriormente —incluidas las que planteamos en todas las fases de la vida desde la niñez a la vejez— desde el punto de vista de una persona que ha de vivir todas las fases de la vida. La idea es que las exigencias de los de cada fase derivan del modo en que equilibraríamos razonablemente dichas exigencias toda vez que nos vemos a nosotros mismos viviendo en todas esas fases de la vida.

Los comentarios precedentes enfocan la cuestión de la asistencia médica siguiendo las directrices del principio de diferencia. Esto puede dar la impresión equivocada de que la provisión de asistencia médica no hace más que suplementar los ingresos de los menos aventajados cuando no pueden asumir los costes de la asistencia médica que pueden preferir. Antes al contrario: como ya he subrayado, la provisión de asistencia médica, como ocurre con los bienes primarios en general, existe para satisfacer las necesidades y las exigencias de los ciudadanos como libres e iguales. Dicha asistencia es-

tá comprendida entre los medios generales necesarios para asegurar la equitativa igualdad de oportunidades y nuestra capacidad de sacar provecho de nuestros derechos y libertades básicos y, así, ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad durante toda la vida.

Esta concepción de los ciudadanos nos permite hacer dos cosas: primero, estimar la urgencia de las diferentes clases de asistencia médica y, segundo, determinar la relativa prioridad de las exigencias de asistencia médica y salud pública en general con respecto a las otras necesidades y exigencias sociales. De este modo, con respecto a lo primero, el tratamiento que restablece la buena salud de las personas, permitiéndoles reanudar sus vidas normales como miembros cooperativos de la sociedad, tiene una gran urgencia; dicho con mayor precisión, tiene la urgencia que dictamina el principio de la igualdad equitativa de oportunidades. Por el contrario, la medicina cosmética, por poner un caso, no es de entrada una necesidad en absoluto. Entender que la fuerza de las exigencias de asistencia médica está ligada al mantenimiento de nuestra capacidad para ser miembros normales de la sociedad y al restablecimiento de esa capacidad cuando cae por debajo del mínimo requerido nos proporciona (como se desprende de la discusión precedente) una pauta para equilibrar los costes de dicha asistencia frente a otras exigencias del producto social amparadas por los dos principios de justicia. No ahondaré más, sin embargo, en estas difíciles y complicadas cuestiones.[58]

51.7. A modo de conclusión: en respuesta a la objeción de que un índice de bienes primarios es demasiado inflexible para ser equitativo, he dicho dos cosas:

Primero, que la idea de los bienes primarios está estrechamente ligada a la concepción de los ciudadanos como personas con ciertas capacidades básicas, entre las más importantes de las cuales están las dos facultades morales. Lo que sean esos bienes depende de la idea intuitiva fundamental de los ciudadanos como personas con esas facultades y con un interés de orden superior en su desarrollo y ejercicio. Esto concuerda con la idea de Sen, según la cual las capacidades básicas deben tomarse en cuenta no só-

58. Para una discusión instructiva, véase Norman Daniels, «Health-Care Needs and Distributive Justice», en *Philosophy and Public Affairs*, 10 (primavera de 1981), págs. 146-179. Daniels profundiza en esta discusión en su *Just Health Care*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Véanse los caps. 1-3.

lo para hacer comparaciones interpersonales sino también para elaborar una concepción política razonable de la justicia.

Segundo, que a fin de mostrar la flexibilidad permitida por el uso de los bienes primarios, debemos distinguir entre dos tipos de casos. El primer caso se refiere a las diferencias entre las capacidades de los ciudadanos dentro del espectro normal pero por encima del mínimo esencial requerido para ser un miembro plenamente cooperativo de la sociedad. Esas diferencias son acomodadas mediante un proceso social continuo de justicia procedimental pura de trasfondo. En este tipo de caso, no es necesaria ninguna medida de las diferencias de capacidades entre los ciudadanos; ni parece posible una medida así que sea viable.

El segundo tipo de casos comprende aquellos en los que, debido a la enfermedad o el accidente, los ciudadanos caen durante un tiempo por debajo del mínimo esencial. Aquí nos basamos en el hecho de que el índice de bienes primarios ha de ser determinado con más precisión en la etapa legislativa y, como siempre, en términos de expectativas. Estos rasgos le permiten ser lo suficientemente flexible como para responder a las diferencias en las necesidades médicas que surgen de la enfermedad o el accidente. Aquí es importante el uso de la concepción del ciudadano como un miembro cooperativo de la sociedad durante toda una vida, concepción que nos permite ignorar las diferencias en las capacidades y las dotaciones por encima de un mínimo. Esa concepción nos ordena que restablezcamos, o que compensemos de un modo apropiado, nuestras capacidades cuando la enfermedad o el accidente nos hacen caer por debajo del mínimo y nos impiden desempeñar la parte que nos corresponde en la sociedad.

Esta distinción tan sencilla entre los dos casos —de diferencias por encima y por debajo del mínimo esencial— es un ejemplo de la clase de distinción factible que, a mi juicio, es vital para cualquier concepción política que tenga alguna oportunidad de ser el foco de un consenso entrecruzado en un régimen democrático. Nuestro objetivo es evitar las dificultades, simplificar allí donde es posible la simplificación y no perder de vista el sentido común.[59]

59. No he considerado los casos más extremos, lo que no significa que niegue su importancia. Considero evidente, y aceptado por el sentido común, que tenemos un deber para con todos los seres humanos, por muy gravemente discapacitados que estén. La cuestión tiene que ver con el peso que damos a esos deberes cuando entran en conflicto con otras exigencias básicas. En algún punto, pues, debemos ver si la justicia como equidad puede extenderse para que proporcione directrices para esos casos; y, de lo contrario, si debe ser rechazada en vez de complementada por alguna otra concepción. Es pre-

51.8. Concluimos así nuestro análisis de las principales instituciones de una democracia de propietarios. Entre ellas, hay incluidas otras disposiciones importantes:

a) Medidas para asegurar el valor equitativo de las libertades políticas, aunque no se examinó lo que dichas medidas son en detalle (§45).

b) Siempre y cuando sean factibles, medidas para realizar la equitativa igualdad de oportunidades en diversas clases de educación y formación.

c) Un nivel básico de asistencia médica garantizada para todos (§51).

Obsérvese también que la idea de Mill de las empresas cooperativas gestionadas por los trabajadores es plenamente compatible con la democracia de propietarios, ya que esas empresas no son poseídas o controladas por el Estado. Vayamos a eso ahora, aprovechando nuestra breve comparación con Marx.

§52. Réplica a la crítica de Marx al liberalismo

52.1. Contemplaremos las ideas de Marx principalmente desde una perspectiva: su crítica al liberalismo. Intentaremos salir al paso de aquellas críticas suyas que más claramente exigen un respuesta. Por ejemplo:

a) A la objeción de que algunos derechos y libertades básicos, los que él asocia con los derechos del hombre (y que nosotros hemos denominado las libertades de los modernos) y expresan y protegen el mutuo egoísmo de

---

maturo considerar estas cuestiones aquí. La justicia como equidad se presenta principalmente como un intento de ganar una perspectiva clara y despejada de lo que, en la tradición del pensamiento político democrático, ha sido la cuestión fundamental de la filosofía política, a saber, qué principios de justicia son más adecuados para establecer los términos equitativos de la cooperación cuando la sociedad se concibe como un sistema de cooperación entre ciudadanos considerados como personas libres e iguales, y como miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad durante una vida completa (§2.3). Un método que nos permita analizar esa cuestión de un modo manejable es algo que ciertamente merece la pena buscar. Yo no sé hasta dónde puede extenderse con éxito la justicia como equidad para que cubra los tipos más extremos de casos. Si Sen puede proponer una concepción plausible para ellos, sería una cuestión importante saber si, con ciertos ajustes, podría ser incluida en la justicia como equidad al ser ésta extendida convenientemente, o al menos adaptada a ella como una parte complementaria esencial.

los ciudadanos en la sociedad civil de un mundo capitalista, nosotros replicamos que, en una democracia de propietarios bien diseñada, esos derechos y libertades, convenientemente definidos, expresan y protegen de forma apropiada los intereses de orden superior de los ciudadanos como libres e iguales. Y aunque se permite el derecho a la propiedad de bienes productivos, ese derecho no es un derecho básico sino un derecho sujeto al requisito de que, en las condiciones existentes, sea el modo más efectivo de satisfacer los principios de justicia.

b) A la objeción de que los derechos y libertades políticos de un régimen constitucional[60] son meramente formales, replicamos que, mediante el valor equitativo de las libertades políticas (en colaboración con los otros principios de justicia) puede garantizarse a todos los ciudadanos, independientemente de su posición social, una oportunidad equitativa de ejercer influencia política.

c) A la objeción de que un régimen constitucional con propiedad privada sólo garantiza las llamadas libertades negativas, replicamos que las instituciones de trasfondo de una democracia de propietarios, junto con la equitativa igualdad de oportunidades y el principio de diferencia, ofrecen una adecuada protección a las llamadas libertades positivas.[61]

d) A la objeción contra la división del trabajo bajo el capitalismo, replicamos que las limitadoras y humillantes propiedades de la división deberían quedar ampliamente superadas una vez que se realizaran las instituciones de una democracia de propietarios (*Theory*, §79, págs. 463 y sig.).

Aunque la idea de una democracia de propietarios trata de responder a las legítimas objeciones de la tradición socialista, la idea de la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad es bastante distinta de la idea de Marx de una sociedad comunista plena. Una sociedad comunista plena parece estar más allá de la justicia en el sentido de que quedan superadas las circunstancias que dan lugar al problema de la justicia distributiva y los ciudadanos no tienen por qué sentirse concernidos por ella en la vida diaria, y no lo están. La justicia como equidad, por el contrario, asume que, dados los hechos generales de la sociología política de los regímenes de-

60. En *La cuestión judía* (1843), Marx distingue entre los derechos del hombre y las libertades políticas. Valora enormemente estas últimas y piensa que, de alguna forma, serán honradas en el comunismo; pero parece que desaparecería el papel de los primeros.

61. Sobre la distinción entre libertades negativas y positivas, véase Isaiah Berlin, «Dos conceptos de libertad».

mocráticos (tales como el hecho del pluralismo razonable), los principios y las virtudes políticas de la justicia siempre desempeñarán un papel en la vida política pública. La evanescencia de la justicia, de la justicia distributiva incluso, no es posible, ni es, pienso yo, deseable (pero no discutiré esto).

52.2. Evidentemente, Marx diría que, aun aceptando el ideal de la democracia de propietarios, dicho régimen genera fuerzas políticas y económicas que lo hacen alejarse a una distancia excesiva de su descripción institucional ideal. Diría que ningún régimen con propiedad privada de los medios de producción puede satisfacer los dos principios de justicia, o que ni siquiera tendría mucho que hacer para realizar los ideales de ciudadanía y sociedad expresados por la justicia como equidad.

Ésta es una dificultad mayor y debe ser encarada. Pero aun si es en gran medida verdadera, la cuestión no queda zanjada todavía. Debemos preguntarnos si un régimen socialista liberal lo haría significativamente mejor en punto a realizar los dos principios. De ser ése el caso, entonces la propuesta en favor del socialismo liberal se hace desde la óptica de la justicia como equidad. Pero aquí debemos tener cuidado de no comparar el ideal de una concepción con la realidad de la otra y comparar, en cambio, realidad con realidad, y ello en nuestras circunstancias históricas particulares.

52.3. Marx plantearía otra objeción, a saber, que nuestra descripción de las instituciones de la democracia de propietarios no ha tomado en consideración la importancia de la democracia en el lugar de trabajo y en la determinación del curso general de la economía. Ésta es también una dificultad mayor. No intentaré resolverla aquí, sino que me limitaré a recordar que la idea de Mill de las empresas gestionadas[62] por los trabajadores es plenamente compatible con la democracia de propietarios. Mill creía que la gente preferiría intensamente trabajar en dichas empresas; ello permitiría que las empresas pagaran menores salarios aun siendo altamente eficientes. A su debido tiempo, esas empresas terminarían por vencer de forma creciente a las empresas capitalistas. La economía capitalista iría desapareciendo gradualmente y sería sustituida pacíficamente por empresas gestionadas por los trabajadores dentro de una economía competitiva.

Puesto que esto no es lo que ha ocurrido, ni parece que haya muchos visos de que vaya a ocurrir, surge la cuestión de si Mill estaba equivocado respecto de las preferencias de la gente, o si las empresas gestionadas por

62. Véase Mill, *Principios sobre economía política*, Lb. IV, cap. 7.

los trabajadores no han contado con una oportunidad equitativa de establecerse. Si lo último es el caso, ¿deberían concederse subsidios a esas empresas, al menos durante un tiempo, para que pudieran ponerse en marcha? ¿Tendría esto ventajas que pudieran justificarse apelando a los valores políticos expresados por la justicia como equidad, o por alguna otra concepción de la justicia para un régimen democrático? Por ejemplo, ¿acaso tendrían las empresas gestionadas por los trabajadores más posibilidades de estimular las virtudes políticas democráticas necesarias para que perdure un régimen constitucional? Si ello es así, ¿no podría una mayor democracia dentro de las empresas capitalistas conseguir un resultado muy parecido? No exploraré estas cuestiones aquí. No tengo idea alguna de cuáles son las respuestas, pero ciertamente son cuestiones que reclaman un examen cuidadoso. Las perspectivas a largo plazo de un régimen constitucional pueden depender de ellas.

§53. Breves comentarios sobre el tiempo de ocio

53.1. Nuestra elaboración de la justicia como equidad ha partido del supuesto de que todos los ciudadanos son miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad durante una vida completa. Hemos partido de este supuesto porque para nosotros es fundamental la cuestión de los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos así concebidos, y ha de ser examinada en primer lugar. Ahora bien, este supuesto implica que todos están dispuestos a trabajar y a hacer la parte que les toca en punto a compartir las cargas de la vida social, siempre que, por supuesto, se entienda que los términos de la cooperación son equitativos.

Pero ¿cómo se expresa ese supuesto en el principio de diferencia? El índice de bienes primarios, tal como lo hemos venido analizando, no hace mención alguna del trabajo, y los menos aventajados son los que tienen un índice más bajo. ¿Son los menos aventajados, entonces, los que viven de las prestaciones de bienestar y se pasan el día haciendo surf en Malibú?

53.2. Se puede abordar esta cuestión de dos maneras: una es asumiendo que todo el mundo trabaja una jornada laboral convencional; la otra es incluyendo en el índice de bienes primarios una determinada cantidad de tiempo de ocio, digamos que dieciséis horas al día si la jornada laboral convencional es de ocho horas. Los que no trabajan tienen ocho horas adicionales de ocio y consideramos esas ochos horas adicionales como equivalen-

tes al índice de los menos aventajados que sí trabajan una jornada convencional. Los surfistas deben de algún modo mantenerse a sí mismos.[63]

Evidentemente, si el tiempo de ocio se incluye en el índice, la sociedad debe asegurarse de que las oportunidades para un trabajo fructífero estén disponibles de forma general. No podemos analizar las complicadas implicaciones de esto. La cuestión es que podríamos incluir el tiempo de ocio en el índice si ello fuera factible y fuera la mejor manera de expresar la idea de que todos los ciudadanos tienen que hacer su parte en el trabajo cooperativo de la sociedad.

Si es necesario, también podemos incluir en el índice las dotaciones innatas realizadas, e incluso los estados de conciencia tales como el dolor físico. Sin embargo, si queremos tener una medida objetiva y basarnos en información que esté inmediatamente a nuestro alcance y sea fácil de comprender, es mucho mejor no incluir esos bienes en el índice. Pero el tiempo de ocio tiene una medida razonablemente objetiva y es fácil de ver. También satisface la condición esencial, según la cual los bienes primarios no deben presuponer ninguna doctrina comprehensiva particular.

63. Véase, «The Priority of the Right and the Ideas of the Good», *op. cit.*, pág. 257, n. 7.

Quinta parte

LA CUESTIÓN DE LA ESTABILIDAD

§54. El dominio de lo político

54.1. En esta última parte abordaremos la cuestión de la estabilidad de la justicia como equidad y de qué modo entronca esa estabilidad con el bien de una sociedad política bien ordenada por ella. Nuestro objetivo es completar el argumento en favor de los dos principio de justicia. Recuérdese que anteriormente (§25.5) dividimos el argumento desde la posición original en dos partes. En la primera parte, en la que se eligen provisionalmente los principios de justicia, los representantes asumen que las personas a las que representan no actúan movidas por lo que entonces llamábamos psicologías (o actitudes) especiales. Es decir, las partes ignoran las inclinaciones de las personas a ser envidiosas o rencorosas, o a tener una voluntad de dominio o una tendencia a ser sumisos, o a sufrir una aversión particularmente grande a la incertidumbre y al riesgo. Esta asunción simplifica enormemente el razonamiento de las partes a la hora de seleccionar los principios, como es evidente en el caso de las desigualdades sociales y económicas donde no puede ignorarse el papel de la envidia y el rencor. Al dejar a un lado las actitudes especiales, las partes pueden razonar centrándose en los intereses fundamentales de aquellos a quienes representan.

Sin embargo, esas actitudes son importantes en la vida humana y en algún punto hay que entrar a considerarlas. Aquí surge una dificultad: parece que, en general, no hay modo alguno de saber, al menos sin considerar los rasgos generales de las principales instituciones de la estructura básica existente, lo propensa que es la gente a mostrar esas inclinaciones. Así, pues, para dar una idea cumplida de la posición original, ¿cómo hemos de hacer que se comporten las partes?

54.2. La segunda parte del argumento concierne a la cuestión de la estabilidad de la justicia como equidad. Se trata de la cuestión de si la justicia como equidad es capaz de generar por sí misma un apoyo suficiente (§25.5).[1]

Las partes tienen que preguntarse si la gente que crece en una sociedad bien ordenada por los dos principios de justicia —los principios adoptados en la primera parte del argumento— adquieren un sentido de la justicia suficientemente robusto y efectivo como para acatar con normalidad las instituciones justas y no tener motivos para obrar de otro modo, digamos, por envidia y rencor, o por una voluntad de dominio o una tendencia al sometimiento. Si adquieren realmente un sentido de la justicia suficientemente robusto y no caen bajo el influjo contrario de esas actitudes especiales, entonces queda confirmado el resultado de la primera parte del argumento y queda completado el argumento en favor de los dos principios de justicia.

Al dividir el argumento en dos partes, posponemos la discusión de las psicologías especiales hasta que se seleccionan los principios de justicia sobre la base de los intereses fundamentales de las personas como ciudadanos libres e iguales. Una vez hecho esto, esos principios, cuando se realizan en la estructura básica, proporcionan el trasfondo institucional que las partes necesitan para estimar la probabilidad de que los ciudadanos que crecen en ese trasfondo caigan bajo el influjo de actitudes especiales desestabilizadoras. Este argumento en dos partes elimina la dificultad.

Junto con la discusión de las psicologías especiales, la segunda parte debe plantear la cuestión de si, a tenor de los hechos generales que caracterizan a una cultura política democrática y, en particular, a tenor del hecho del pluralismo razonable, la concepción política puede ser el foco de un consenso entrecruzado.[2] Consideraremos de qué modo conduce la cuestión de la estabilidad a la idea de un consenso entrecruzado sobre una concepción política de la justicia. Entiendo que la unidad social de un régimen constitucional descansa en dicho consenso y esto nos permite completar la discusión de la estabilidad —en la medida en que podamos aquí entrar en ella— ofreciendo una breve explicación de lo que es una psicología moral razonable y del bien de la sociedad política.

54.3. Empecemos recordando la idea del dominio de lo político y de la justicia como equidad en su calidad de concepción independiente. Los tres

1. Reparemos en que la estabilidad, tal como la definimos aquí, es una propiedad de una concepción de la justicia y no una propiedad de un esquema de instituciones. Este último es un tema diferente aunque relacionado.

2. Véase *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, pág. 141 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

rasgos de una concepción política (§9.1.) dejan claro que la justicia como equidad es una concepción así y que no es filosofía moral aplicada. Sus principios, normas y valores no son el resultado de aplicar una doctrina religiosa, filosófica o moral independiente y previamente elaborada, una doctrina comprehensiva en alcance y de espectro general. Antes al contrario, formula una familia de valores (morales) altamente significativos que se aplican convenientemente a la estructura básica de la sociedad. Estos valores son los valores políticos: tienen su origen en determinados rasgos especiales de la relación política, que es distinta de otras relaciones.

La relación política es una relación que caracterizamos mediante al menos dos importantes rasgos distintivos.

En primer lugar, es una relación de personas dentro de la estructura básica de la sociedad, una estructura de instituciones básicas en la que entramos sólo mediante el nacimiento y de la que salimos sólo con la muerte (o así lo podemos asumir por conveniencia).[3] La sociedad política está cerrada, como si dijéramos; no entramos en ella y la abandonamos voluntariamente; de hecho no podemos hacerlo.

En segundo lugar, el poder político es siempre, obvio es decirlo, poder coercitivo respaldado por la maquinaria del Estado para hacer cumplir sus leyes. Pero en un régimen constitucional el poder político es también el poder de los ciudadanos iguales considerados como un cuerpo colectivo: es poder impuesto regularmente a los ciudadanos como individuos, algunos de los cuales pueden no aceptar las razones que comúnmente se cree justifican la estructura general de la autoridad política (la constitución); o, cuando aceptan de hecho esa estructura, pueden creer que muchas de las leyes promulgadas por el legislativo a las que están sometidos no están tan bien fundadas.

El liberalismo político dice, pues, que hay un dominio distintivo de lo político identificado por esos rasgos (entre otros) a los que propiamente se aplican de forma característica ciertos valores. Así entendido, lo político es distinto de lo asociativo, digamos, que es un dominio voluntario de un modo en que no lo es lo político; también es distinto del dominio familiar y del personal, que es afectivo, de un modo nuevamente en que no lo es lo polí-

3. La conveniencia de esta asunción descansa en parte en una observación que hicimos en §26.5, a saber, que el derecho de emigración no hace voluntaria la aceptación de la autoridad política del mismo modo en que la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia hacen voluntaria la aceptación de la autoridad eclesiástica. Esto pone de relieve un nuevo rasgo del dominio de lo político, un rasgo que lo distingue del dominio asociativo.

tico. (Lo asociativo, lo familiar y lo personal son simplemente tres ejemplos de dominios no políticos; hay otros.)

54.4. Considerando lo político como un dominio distintivo, digamos que una concepción política que formula sus valores básicos característicos es una concepción independiente. Esto significa dos cosas: primero, que está constituida para ser aplicada en primera instancia exclusivamente a la estructura básica de la sociedad;[4] y, segundo, que formula los valores políticos característicos sin introducir, o mencionar, valores no políticos independientes. Una concepción política no niega que haya otros valores que se apliquen a lo asociativo, lo familiar o lo personal; ni dice que los valores políticos estén enteramente separados, o desligados, de esos valores. En §11 introdujimos la idea según la cual el problema de la estabilidad en una sociedad democrática nos obliga a establecer un concepción política de la justicia y del domino de lo político, a fin de que sea posible que una concepción política sea el foco de un consenso entrecruzado, es decir, que se gane el apoyo de al menos las doctrinas comprehensivas razonables que perduren y se atraigan partidarios a lo largo del tiempo. De lo contrario, no serían seguras las instituciones de un régimen constitucional.

Así, como forma de liberalismo político, la justicia como equidad sostiene que, con respecto a las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, y dada la existencia de un régimen constitucional razonablemente bien ordenado, la familia de valores políticos básicos expresados por sus principios e ideales tiene el suficiente peso como para anular todos los demás valores que normalmente pueden entrar en conflicto con ellos. Sostiene también, nuevamente con respecto a las esencias constitucionales, que en la medida de lo posible, la mejor manera de resolver las cuestiones referidas a esas esencias es apelando exclusivamente a esos valores políticos. Es a propósito de esas cuestiones donde el acuerdo entre los que profesan doctrinas comprehensivas opuestas se hace más urgente.

54.5. Esas convicciones comportan claramente alguna relación entre valores políticos y de otra índole. Si se dice así que no hay salvación fuera de la iglesia[5] y que consiguientemente no se puede aceptar un régimen constitucional, debemos dar alguna réplica. Desde el punto de vista del liberalismo político, la réplica adecuada es que dicha doctrina es irrazo-

4. La extensión de la justicia como equidad a las relaciones justas entre Estados-nación se analiza en *El derecho de gentes*.

5. Dicho por Bonifacio VIII en su famosa bula *Unam Sanctam* de 1302.

nable:[6] propone el uso coercitivo del poder político público, un poder en el que todos los ciudadanos tienen una participación igual, para imponer una concepción que afecta a esencias constitucionales sobre las que seguramente muchos ciudadanos, como personas razonables y dado lo que hemos llamado las cargas del juicio (§11.4-5), diferirán de forma inflexible.

Esta réplica no dice que la doctrina *extra ecclesia nulla salus* no sea verdadera. Dice más bien que es irrazonable que cualquier ciudadano, o los ciudadanos como miembros de una asociación, insista en el uso del poder político (coercitivo) del dominio público —el poder de ciudadanos considerados iguales— para imponer lo que considere como las implicaciones de esa doctrina sobre otros ciudadanos. Una réplica dada desde dentro de una visión comprehensiva —el tipo de réplica que quisiéramos evitar al discutir las esencias constitucionales— podría decir que la doctrina es falsa y que se basa en una interpretación errada de la naturaleza divina. Si de hecho rechazamos como irrazonable que el Estado imponga una doctrina, también podemos evidentemente reputar falsa dicha doctrina. Acaso no haya modo de evitar que saquemos a colación su falta de verdad, incluso cuando estamos considerando esencias constitucionales.

Obsérvese, sin embargo, que al decir que es irrazonable imponer una doctrina, no es necesario que además la rechacemos como incorrecta. Bien al contrario. Es vital para la idea del liberalismo político que podamos decir con perfecta consistencia que sería irrazonable usar el poder político para imponer nuestra propia visión religiosa, filosófica o moral comprehensiva, y afirmarla al mismo tiempo, como debemos hacerlo, como verdadera o razonable (o como no irrazonable).

§55. La cuestión de la estabilidad

55.1. Dijimos que el argumento en favor de los dos principios se presenta en dos partes. En la primera parte, el cometido de los representantes es seleccionar los principios que mejor garantizan el bien de las personas a las que representan así como sus intereses fundamentales, dejando de lado las psicologías especiales. Sólo cuando los principios de justicia están pro-

6. Wilfried Hinsch y Peter de Marneffe me hicieron ganar claridad sobre este punto, cosa que les agradezco.

visionalmente a su alcance los representantes abordan, en la segunda parte, la cuestión de la estabilidad. Es ahora el momento de considerar las psicologías especiales comprobando si los que crecen en instituciones justas (tal como las definen los principios adoptados) desarrollan un sentido de la justicia suficientemente firme con respecto a esas actitudes e inclinaciones. Este aspecto de la cuestión se plantea en *Teoría*, donde se ilustra (en §§80-81) qué tipo de análisis se requiere. Para los presentes propósitos no cambiaría sustancialmente lo que allí se dice. Los próximos epígrafes §§59-60 sirven de complemento a mi posición de entonces.

Más importante para nosotros, ahora que la justicia como equidad se entiende como una concepción política, es que las partes deben también considerar si los principios adoptados, y la concepción a la que pertenecen, pueden atraerse el apoyo de la diversidad de doctrinas comprehensivas razonables que forzosamente existirán en una sociedad democrática bien ordenada. Es aquí donde introducimos las idea de un consenso entrecruzado: un consenso en el que la misma concepción política es respaldada por las doctrinas comprehensivas razonables opuestas que ganan para sí un significativo cuerpo de partidarios y perduran de una generación a otra.

En la descripción de la segunda parte del argumento, partamos del supuesto de que una concepción política debe ser practicable, que debe caer dentro de lo posible. Esto contrasta con una concepción moral que no es política: una concepción moral puede condenar el mundo y la naturaleza humana como demasiado corruptos para sentirse movidos por sus preceptos e ideales.

55.2. Hay, sin embargo, dos modos en que una concepción política puede tener interés en la estabilidad.[7] En uno de ellos suponemos que la estabilidad es un cuestión puramente práctica: si una concepción no consigue ser estable, resulta fútil tratar de realizarla. Quizá pensemos que hay dos tareas separadas: una es elaborar una concepción política que parezca sensata, o razonable, al menos para nosotros; la otra es hallar los modos de hacer que los que ahora puedan rechazarla la compartan, o si fracasamos en ese intento, que obren de acuerdo con ella, presionados si fuera necesario por las sanciones impuestas mediante el poder del Estado. En la medida en que puedan hallarse los medios de persuasión o imposición, la concepción puede reputarse estable; no es utópica en el sentido peyorativo del término.

7. En éste y en los siguientes párrafos estoy en deuda con T. M. Scanlon por sus provechosas discusiones.

Pero en cuanto concepción liberal, la justicia como equidad tiene interés en la estabilidad de un modo diferente. Hallar una concepción estable no es simplemente una cuestión de evitar la futilidad. Antes bien, lo que cuenta es el tipo de estabilidad, la naturaleza de las fuerzas que la aseguran. La idea es que, dados ciertos supuestos de psicología humana razonable y las condiciones normales de la vida humana, los que crecen bajo instituciones básicas justas —instituciones que la propia justicia como equidad impone— desarrollan una lealtad razonada e informada hacia esas instituciones suficiente como para hacerlas estables. Dicho de otro modo: el sentido de la justicia de los ciudadanos, dados el carácter y los intereses que se forman al vivir bajo una estructura básica justa, es suficientemente robusto como para resistir las tendencias normales hacia la injusticia. De buen grado actúan los ciudadanos para hacerse justicia los unos a los otros. La estabilidad queda asegurada mediante la suficiente motivación de la clase adecuada que se adquiere bajo instituciones justas.

El tipo de estabilidad que requiere la justicia como equidad se basa, pues, en su condición de concepción política liberal, una concepción que aspira a ser aceptable para ciudadanos que son razonables y racionales, así como libres e iguales, una concepción pues que se dirige a su razón pública. Hemos visto cómo este rasgo del liberalismo está relacionado con el rasgo del poder político en un régimen constitucional, esto es: que es el poder de ciudadanos iguales como cuerpo colectivo. De aquí se sigue que, si la justicia como equidad no estuviera expresamente diseñada para atraerse el apoyo razonado de ciudadanos que profesan doctrinas comprehensivas razonables aunque en conflicto —siendo la existencia de dichas doctrinas en conflicto un rasgo de la clase de cultura política que esa misma concepción sostiene—, no sería liberal.

55.3. La cuestión es, entonces, que, en su calidad de concepción liberal, la justicia como equidad no sólo debe evitar la futilidad, también debe lograr que la explicación de por qué es practicable sea del tipo adecuado. El problema de la estabilidad no es hacer que los que rechazan una concepción la compartan, o que obren de acuerdo con ella, mediante el uso de sanciones factibles si fuera necesario, como si se tratara de hallar los modos de imponer esa concepción una vez que nos hemos convencido de su sensatez. Antes bien, en cuanto a concepción política liberal, la justicia como equidad no es de entrada razonable a menos que genere su propio apoyo de un modo apropiado, dirigiéndose a la razón de cada ciudadano y explicándose den-

tro de su propio marco.[8] Sólo así puede tener legitimidad política y no ser en cambio una mera descripción de cómo los que tienen el poder político pueden asegurarse, a la luz de sus propias convicciones, de que están obrando correctamente. Una concepción liberal de la legitimidad política aspira a una base pública de justificación, apela a la libre razón pública y, por lo tanto, a ciudadanos que son concebidos como razonables y racionales.

55.4. En *Teoría* no se usa la idea de un consenso entrecruzado.[9] En esa obra nunca se discute si la justicia como equidad se entiende como una doctrina moral comprehensiva o como una concepción política de la justicia. Se dice en un lugar (*Theory*, §3, pág. 15) que si la justicia como equidad sale razonablemente bien parada, un siguiente paso sería estudiar la concepción más general sugerida por el nombre de «rectitud como equidad». No se hace mención alguna, sin embargo, de la distinción entre una concepción política y una doctrina comprehensiva. El lector podría llegar a la razonable conclusión de que la justicia como equidad se plantea como parte de una concepción comprehensiva que pudiera desarrollarse posteriormente, si su éxito invitara a ello.

Esta conclusión está respaldada por la descripción que se hace en la tercera parte de *Teoría* de una sociedad bien ordenada. Allí los miembros de cualquier sociedad bien ordenada, sea la de la justicia como equidad o la de cualquier otra doctrina, aceptan no sólo la misma concepción de la justicia sino también la misma doctrina comprehensiva de la que forma parte dicha concepción, o de la que puede derivarse. Véase, por ejemplo, la discusión de la estabilidad relativa de la justicia como equidad y del utilitarismo (*Teoría*, §76). En este último caso, se dice que los miembros de la sociedad bien ordenada asociada profesan la concepción utilitarista, que es por su propia naturaleza (de no estar expresamente restringida) una doctrina comprehensiva (*Theory*, §76, págs. 436-440).

55.5. Según dijimos en §11.1, la idea de un consenso entrecruzado[10] se usa para permitirnos pensar en la sociedad bien ordenada de la justicia co-

8. La fuerza de la expresión «dentro de su propio marco», tal como se usa en el texto, se manifiesta en las dos partes del argumento desde la posición original. Ambas partes se llevan a cabo dentro del mismo marco y sujetas a las mismas condiciones incluidas en la posición original como mecanismo de representación.

9. El término se usa una vez, *Theory*, §59, pág. 340, pero para un propósito diferente del presente.

10. La idea se introduce por primera vez en «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», §VI, en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (verano de 1985), reimpreso en Sa-

mo equidad de un modo más realista. Dadas las instituciones libres que dicha concepción encarece, ya no podemos suponer que el común de los ciudadanos, aun si acepta la justicia como equidad en calidad de concepción política, aceptará también la doctrina comprehensiva particular a la que parece pertenecer *Teoría*.

Ahora suponemos que los ciudadanos albergan dos visiones distintas, o quizá mejor, que su visión global tiene dos partes: una parte puede entenderse que es, o que coincide con, una concepción política de la justicia; la otra parte es una doctrina (plena o parcialmente) comprehensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada. La concepción política puede ser simplemente una parte, o un apéndice de, una doctrina parcialmente comprehensiva; o quizá se la respalde porque puede derivarse de una doctrina comprehensiva plenamente articulada. Se deja a los ciudadanos que decidan individualmente por sí mismos de qué modo se relaciona su concepción política compartida con sus visiones más comprehensivas.

Así, ahora decimos: una sociedad está bien ordenada por la justicia como equidad en la medida en que, primero, los ciudadanos que profesen doctrinas comprehensivas razonables acepten en general la justicia como equidad como la concepción que aporta el contenido de sus juicios políticos y, segundo, las doctrinas comprehensivas irrazonables no obtienen la suficiente difusión como para comprometer la justicia esencial de las instituciones básicas. Éste es un mejor modo, y ya nada utópico, de concebir la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad. Corrige la visión de *Teoría*, que no consigue dar cabida a la condición del pluralismo a la que conducen sus propios principios.

Además, puesto que la justicia como equidad es una concepción política independiente (§54.3) que articula valores políticos y constitucionales fundamentales, refrendarla implica mucho menos de lo que está contenido en una doctrina comprehensiva. Hacer de semejante sociedad bien ordenada el cometido de la reforma y el cambio no parece algo del todo impracticable: bajo las condiciones razonablemente favorables que hacen posible un régimen constitucional, ese cometido es un horizonte razonable que, en buena medida, puede realizarse. Por el contrario, una sociedad democrática libre bien ordenada por cualquier doctrina comprehensiva, reli-

muel Freeman (comp.), J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.

giosa o secular, tiene que ser utópica en el sentido peyorativo del término. Hacerla realidad exigiría en cualquier caso el uso opresivo del poder del Estado. Esto vale también para el liberalismo de la rectitud como equidad, así como para el cristianismo de Aquino o Lutero.

§56. ¿Es política, del modo equivocado, la justicia como equidad?

56.1. Comprobaremos ahora que la idea de un consenso entrecruzado no hace a la justicia como equidad política del modo equivocado. Las ideas cotidianas sobre la política de consenso y sobre cómo conseguir el consenso tienen connotaciones engañosas. Nosotros debemos tener claro que esas connotaciones no se desprenden de nuestra muy diferente idea de un consenso entrecruzado.

Para que una concepción política evite ser política del modo equivocado, tiene que formular una concepción independiente de los grandes valores (morales) que se aplican a la relación política. También debe establecer una base pública de justificación para las instituciones libres de una manera que sea accesible para la razón pública. Por el contrario, una concepción política es política del modo equivocado cuando está planteada como un compromiso viable entre intereses políticos conocidos y existentes, o cuando observa las doctrinas comprehensivas existentes en la sociedad y a continuación se ajusta para atraer su lealtad.

56.2. Así surge el uso que nosotros hacemos de la idea de un consenso entrecruzado: nosotros partimos del supuesto de un régimen democrático constitucional que es razonablemente justo y viable, y que merece ser defendido. Sin embargo, dado el hecho del pluralismo razonable, ¿cómo podemos armar nuestra defensa de tal modo que pueda ganarse un amplio apoyo y conseguir así la estabilidad suficiente?

A este fin, no examinamos las doctrinas comprehensivas que de hecho existen para, a continuación, construir una concepción política que logre alguna suerte de equilibrio de fuerzas entre ellas. A modo de ilustración: al elaborar una lista de bienes primarios,[11] pongamos por caso, podríamos proceder de dos maneras. Podríamos fijarnos en las diversas doctrinas comprehensivas que realmente encontramos en la sociedad y desarrollar un ín-

11. La idea de bienes primarios se introduce en *El liberalismo político*, conf. II, §5.3, y se discute con cierto detalle en la conf. V, §§3-4.

dice de dichos bienes que se acercara, por decirlo así, al centro de gravedad de esas doctrinas. Es decir, buscaríamos una suerte de media de lo que demandarían los que profesan esas doctrinas en concepto de derechos y exigencias institucionales y de medios de uso universal. Éste parecería ser el mejor modo de garantizar que el índice proporcionara los elementos básicos necesarios para promover las concepciones del bien asociadas a las doctrinas existentes y aumentar así la probabilidad de asegurar realmente un consenso entrecruzado.

56.3. No es así como procede la justicia como equidad; ello además la haría política del modo equivocado. Lo que en cambio hace es elaborar una concepción política como concepción independiente que desarrolla la idea fundamental de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, y sus ideas aledañas. Nuestra esperanza es que esa idea, con su índice de bienes primarios derivado de sí misma, pueda ser el foco de un consenso entrecruzado razonable. Dejamos de lado las doctrinas comprehensivas que ahora existen, que hayan existido o que pudieran existir. La idea no es que los bienes primarios hagan justicia a las concepciones comprehensivas del bien asociadas a dichas doctrinas, consiguiendo un equilibrio equitativo entre ellas, sino más bien que hagan justicia a los ciudadanos libres e iguales, que son las personas que profesan esas concepciones del bien.

El problema es cómo armar una concepción de la justicia para un régimen constitucional de tal modo que los que respaldan, o los que pudieran terminar respaldando, esa clase de régimen puedan también apoyar la concepción política, pese a las diferencias en sus concepciones comprehensivas. Esto lleva a la idea de una concepción política de la justicia que arranca de las ideas fundamentales de una sociedad democrática y que no presupone ninguna doctrina particular más amplia. Nosotros no ponemos obstáculos doctrinales a la posibilidad de que se atraiga el apoyo de un consenso entrecruzado razonable y perdurable.

§57. ¿CÓMO ES POSIBLE EL LIBERALISMO POLÍTICO?

57.1. La cuestión que ahora se plantea es la de cómo, según lo hemos definido, es posible el liberalismo político. Es decir, ¿cómo pueden los valores de un dominio distintivo de lo político —un subdominio del reino universal de los valores— tener normalmente más peso que cualesquiera otros valores que puedan rivalizar con ellos? O, dicho de otro modo: ¿có-

mo podemos aceptar una doctrina comprehensiva como verdadera o razonable y pese a ello afirmar que no sería razonable usar el poder del Estado para exigir que los demás la acepten o acaten las leyes especiales que podría sancionar?

La respuesta a esta pregunta tiene dos partes complementarias. La primera parte dice que los valores característicos de lo político son valores muy importantes y, por ello, no es fácil invalidarlos: esos valores gobiernan el marco básico de la vida social —el fundamento mismo de nuestra existencia—[12] y establecen los términos fundamentales de la cooperación política y social. En la justicia como equidad, algunos de estos grandes valores son los valores de justicia expresados por los principios de justicia para la estructura básica: los valores de la igual libertad política y civil, de la igualdad equitativa de oportunidades y de la reciprocidad, así como el de las bases sociales del autorrespeto de los ciudadanos.

Otros grandes valores están comprendidos en los valores de la razón pública (§26) y están expresados en las pautas de investigación pública y en los pasos dados para asegurar que dicha investigación sea libre y pública, informada y razonable. Estos valores incluyen no sólo el uso adecuado de los conceptos fundamentales del juicio, la inferencia y la evidencia, sino también las virtudes de la razonabilidad e imparcialidad que subyacen a los criterios y procedimientos del conocimiento de sentido común y a los métodos y conclusiones de la ciencia, cuando no admiten controversia, así como también a los preceptos que gobiernan la discusión política razonable.

57.2. Conjuntamente, los valores de la justicia y de la razón pública expresan el ideal liberal según el cual, dado que el poder político es el poder coercitivo de los ciudadanos como corporación —un poder en el que todos participan por igual—, dicho poder ha de ejercerse, al menos cuando están en juego las esencias constitucionales y las cuestiones de justicia básica, sólo de formas de las que pueda razonablemente esperarse que todos los ciudadanos aceptarán.

Según hemos visto, el liberalismo político, en la medida de lo posible, trata de presentar esos valores como valores pertenecientes a un dominio distintivo —el dominio político— y trata de describir ese dominio como una concepción independiente, que permite que esos valores puedan entenderse y afirmarse sin presuponer ninguna doctrina comprehensiva particular. Compete a los ciudadanos individualmente, haciendo uso de

12. La expresión es de J. S. Mill, *El utilitarismo*, cap. 5, párr. 25.

su libertad de conciencia, decidir de qué modo piensan que los grandes valores del dominio político están relacionados con los otros valores que ellos aceptan. En la práctica política, así esperamos poder fundar firmemente las esencias constitucionales exclusivamente en valores políticos y que esos valores proporcionen una base compartida viable de justificación pública.

57.3. La segunda parte de la respuesta a la pregunta sobre cómo es posible el liberalismo político complementa a la primera. Esta segunda parte dice que la historia de la religión y la filosofía muestra que hay muchas formas razonables de entender el reino más amplio de los valores para que sea congruente con, o sirva de apoyo a, o al menos no rivalice con, los valores propios del dominio especial de lo político, tal cual lo define una concepción política de la justicia. La historia da noticia de una pluralidad de doctrinas comprehensivas no irrazonables y esto hace posible un consenso entrecruzado. Cómo pueda darse tal cosa, lo muestra el siguiente caso ejemplar de consenso entrecruzado.

Este caso ejemplar contiene tres visiones: una visión acepta la concepción política porque su doctrina religiosa y su interpretación de la fe libre desembocan en un principio de tolerancia y prestan apoyo a las libertades básicas de un régimen constitucional; la segunda visión acepta la concepción política sobre la base de una doctrina moral comprehensiva liberal, tal como las de Kant o J. S. Mill. La tercera no es más que una doctrina laxamente articulada que cubre una amplia familia de valores no políticos además de los valores políticos de un régimen constitucional; y sostiene que, bajo las condiciones razonablemente favorables que hacen posible la democracia, esos valores políticos cancelan cualesquiera valores no políticos que pudieran rivalizar con ellos. Sólo las dos primeras visiones —la doctrina religiosa y los liberalismos de Kant y Mill— son bastante generales y comprehensivas; la tercera es laxa y asistemática, aunque bajo condiciones razonablemente favorables es por lo general adecuada para cuestiones de justicia política. Las dos primeras visiones más plenamente articuladas y sistemáticas concuerdan con los juicios de la tercera en estas materias.

57.4. ¿Cuándo es razonable una doctrina comprehensiva? Sin dar una definición completa, una doctrina razonable debe reconocer las cargas del juicio (§11.4-5) y así, entre otros valores parciales, el valor de la libertad de conciencia. A modo de explicación: hemos distinguido entre lo razonable y lo racional (§2.2; §23.2-3). Estas dos ideas, dijimos, son elementos esen-

ciales en la idea de sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos concebidos como libres e iguales. En general, las personas razonables están dispuestas a proponer ciertos principios (que son los que definen los términos equitativos de la cooperación), así como a acatar esos principios aun a expensas de sus propios intereses, si las circunstancias así lo exigen, y los demás están dispuestos a hacer lo mismo. Además, cuando las pretensiones de los que cooperan tienen una base similar en aspectos relevantes, como cuando todos tienen el estatus de ciudadanos libres e iguales, no hay razón para que ninguno de ellos acepte principios que les asignan menores derechos básicos que al resto. Los que insisten en imponer dichos principios a los demás, digamos que movidos por su mayor poder o su mejor posición negociadora, se muestran irrazonables, aunque, dados sus intereses, puedan ser perfectamente racionales. El discurso cotidiano refleja este contraste entre lo razonable y lo racional.

Volviendo al caso presente, nosotros consideramos a los ciudadanos democráticos no sólo como libres e iguales sino también como razonables y racionales, participando todos ellos por igual en el poder político corporativo de la sociedad y estando todos igualmente sujetos a las cargas del juicio. No hay, por tanto, razón alguna por la que ningún ciudadano, o asociación de ciudadanos, deban tener el derecho de usar el poder del Estado para favorecer a una doctrina comprehensiva, o para imponer sus implicaciones al resto. Dadas las razones para la primacía de la libertad (§30), ningún ciudadano, estando equitativamente representado, podría conceder a los demás la autoridad política para hacer semejante cosa, y las partes razonan de la misma manera como representantes. Cualquier autoridad de esa índole carece por lo tanto de razón y es contraria a los intereses fundamentales de la personas consistentes en desarrollar y ejercer sus facultades morales y en promover sus particulares concepciones (permisibles) del bien. Las doctrinas comprehensivas razonables reconocen este hecho y, con él, que todos tienen igual libertad de conciencia.

§58. Un consenso entrecruzado no utópico

58.1. Puede objetarse que la idea de un consenso entrecruzado es utópica, es decir, que no hay suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para generar un consenso entrecruzado (cuando no existe) o para hacerlo estable (si llegara a existir). Aquí no podemos más que asomarnos a este intrincado problema, con lo que me limitaré a perfilar un modo en el

que podría generarse y asegurarse la estabilidad de un consenso semejante sobre una concepción política liberal muy parecida a la justicia como equidad.

Supongamos que, en un momento determinado, como resultado de las diversas contingencias históricas, los principios de una concepción liberal —digamos, los de la justicia como equidad— han llegado a ser aceptados como un mero *modus vivendi*, y que las instituciones políticas existentes satisfacen sus exigencias. Podemos asumir que esa aceptación se ha producido de manera muy parecida a como se produjo la aceptación del principio de tolerancia como *modus viviendi* tras la Reforma: de entrada con renuencia, pero como el principio que sin embargo proporcionaba la única alternativa al inacabable y destructivo conflicto civil. Uso aquí la expresión *modus vivendi* en su sentido habitual, tal como puede ilustrarlo un tratado entre dos Estados cuyos intereses nacionales les hacen enfrentarse. Al negociar un tratado, cada Estado debería tener sabiduría y prudencia para garantizar que el tratado se redacte de tal modo que sea del conocimiento público que a ninguno de los Estados aprovecha violarlo. Ambos Estados, sin embargo, están dispuestos a perseguir sus intereses a expensas del otro y así lo harán si cambian las condiciones.

Que lo mismo cabe decir de la tolerancia lo demuestra el ejemplo de los católicos y los protestantes en el siglo XVI. En aquel tiempo, ambas partes pensaban que el deber del gobernante era defender la religión verdadera y reprimir la expansión de la herejía y la falsa doctrina. En este caso, la aceptación del principio de tolerancia sería de hecho un mero *modus vivendi*: dejaría de seguirse dicho principio de tolerancia tan pronto como se volviera dominante una fe u otra. Lo esencial para un consenso entrecruzado es la estabilidad con respecto a la distribución del poder: esto requiere que la concepción política sea defendida por los ciudadanos independientemente de la fuerza política de su concepción comprehensiva.

58.2. Nuestra pregunta es entonces la siguiente: ¿cómo podría ocurrir, con el paso de las generaciones, que la aquiescencia inicial a la justicia como equidad como *modus vivendi* pudiera convertirse en un consenso entrecruzado estable y perdurable? Aquí puede ser particularmente importante cierta laxitud en nuestras visiones comprehensivas, así como que no sean plenamente, sino sólo parcialmente, comprehensivas.[13] Preguntémonos: ¿realmente hasta qué punto depende la lealtad a una con-

13. Aquí elaboro una idea que Samuel Scheffler me trasladó en una conversación.

cepción política, en la práctica, de su derivación de una doctrina comprehensiva? Consideremos tres posibilidades: a) la concepción política es derivada de la doctrina comprehensiva; b) no es derivada de ella pero es compatible con dicha doctrina; y finalmente c) la concepción política es incompatible con ella.

No es lo común que, en la vida cotidiana, hayamos decidido cuál de esos casos se cumple, o que hayamos siquiera pensado mucho en ello. Decidir entre ellos plantearía problemas extremadamente complicados; y puede que en la práctica no tengamos que decidir entre ellos. La mayoría de la gente no concibe sus doctrinas religiosas, filosóficas y morales como plenamente generales y comprehensivas; la generalidad y la comprehensividad admiten grados, como los admite el nivel de articulación y sistematicidad de una concepción. Hay muchos deslizamientos, por así decir, muchas formas de hacer que una concepción política sea coherente laxamente con una doctrina (parcialmente) comprehensiva, y muchas maneras dentro de los límites de una concepción política de permitir la adhesión a diferentes doctrinas (parcialmente) comprehensivas.

Esto sugiere que muchos ciudadanos, si no la mayoría, llegan a asumir la concepción política pública sin ver ninguna conexión particular, de un modo u otro, entre ella y sus otras visiones. Les resulta por lo tanto posible asumir esa concepción por sí misma y apreciar el bien público que realiza en una sociedad democrática. Si posteriormente se reconociera alguna incompatibilidad entre la concepción política y sus doctrinas comprehensivas, entonces podrían muy bien ajustar o revisar estas últimas en vez de rechazar la concepción política. Reparemos en que aquí distinguimos entre la lealtad inicial a una concepción política, o nuestra estima por ella, y el posterior ajuste o revisión de las doctrinas comprehensivas a que conducen esa lealtad y esa estima cuando surgen inconsistencias. Podemos suponer que esos ajustes o revisiones se producen lentamente a lo largo del tiempo, conforme la concepción política va moldeando las doctrinas comprehensivas para que sean coherentes con ella.

58.3. Ahora preguntamos: ¿en virtud de qué valores políticos podría la justicia como equidad atraerse la lealtad para sí? La lealtad a las instituciones y a la concepción que las regula puede en parte basarse, por supuesto, en intereses a largo plazo individuales y de grupo, en la costumbre y las actitudes tradicionales, o simplemente en el deseo de conformarse con lo que se espera de uno y con lo que normalmente se hace. Una lealtad generalizada también se puede alimentar a través de las instituciones que garantizan a todos los ciu-

dadanos los valores políticos incluidos en lo que Hart llama el contenido mínimo del derecho natural.[14] Pero lo que nos preocupa aquí son las principales bases de la lealtad generada por una concepción liberal de la justicia.

Llegados a este punto, no tenemos más que recordar lo que decíamos en §33, a saber, que una concepción liberal, al regular efectivamente las instituciones políticas básicas, satisface los tres requisitos esenciales de un régimen constitucional estable. Fija, en primer lugar, de una vez por todas, el contenido de los derechos y libertades básicos, saca esas garantías fuera de la agenda política y las pone más allá del cálculo de los intereses sociales. En segundo lugar, su forma de razonar es relativamente clara e inteligible y razonablemente fiable en sus propios términos;[15] y, en tercer lugar, su concepción de la libre razón pública estimula las virtudes políticas cooperativas.

Conjeturamos, pues, que conforme los ciudadanos van estimando lo que consigue una concepción liberal, van desarrollando una lealtad hacia ella, una lealtad que se fortalece con el tiempo. Llegan a pensar que es tan razonable como sabio asumir sus principios de justicia como principios que expresan valores políticos que, bajo las condiciones razonablemente favorables que hacen posible la democracia, superan normalmente a cualesquiera valores que se les pudieran oponer. Con eso tenemos un consenso entrecruzado.

58.4. Que un consenso entrecruzado es bastante diferente de un *modus vivendi* queda claro a partir del caso ejemplar de §57.3: el caso en el que la concepción política es el foco de un consenso que contiene una doctrina religiosa de la fe libre, un liberalismo del tipo de los de Kant y Mill y una concepción bastante asistemática que incluye una amplia gama de valores no políticos junto con los valores políticos de la justicia como equidad. Obsérvense dos propiedades de este ejemplo: en primer lugar, el foco del consenso, la concepción política de la justicia, es él mismo una concepción mo-

14. Véase Hart, *The Concept of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1961, págs. 189-195 (trad. cast.: *El concepto de derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1998), para lo que él llama el contenido mínimo del derecho natural. Yo parto del supuesto de que una concepción liberal incluye (como lo hacen otras concepciones familiares) ese contenido mínimo; así que en el texto me centro en las bases de la lealtad que dicha concepción genera en virtud del contenido distintivo de sus principios.

15. Aquí la expresión «en sus propios términos» significa que en este momento no nos interesa si la concepción en cuestión es verdadera o razonable (según sea el caso), sino cuán fácilmente pueden entenderse correctamente sus principios y normas y aplicarse confiadamente en la discusión pública.

ral. Y, en segundo lugar, es asumido por razones morales, es decir, incluye concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia y una idea de las virtudes políticas a través de las cuales son esos principios incorporados al carácter humano y expresados en la vida pública.

Por consiguiente, un consenso entrecruzado no es meramente un consenso sobre la aceptación de ciertas autoridades, o sobre el acatamiento de ciertas disposiciones institucionales, basado en una convergencia contingente, o histórica, de intereses individuales o grupales. Las tres visiones del caso ejemplar apoyan la concepción política desde dentro de sí mismas: cada una reconoce sus conceptos, principios y virtudes como el contenido compartido en el que coinciden sus diversas concepciones particulares. El hecho de que los que asumen la concepción política partan de su propia visión comprehensiva y consecuentemente organicen su doctrina usando diferentes premisas y razones, no hace que el hecho de asumirla sea, según el caso, menos religioso, filosófico o moral.

Las dos anteriores propiedades de un consenso entrecruzado (foco moral y razones morales) están conectadas con una tercera propiedad esencial, la de la estabilidad, es decir: los que defienden las diversas visiones que respaldan la concepción política no le retirarán su apoyo aunque se diera el caso de que aumentara la fuerza relativa de su visión en la sociedad y eventualmente llegara a ser dominante. En la medida en que se afirman las tres visiones y no se revisan, todavía seguirá siendo respaldada la concepción política independientemente de los cambios en la distribución del poder político; esto contrasta con el caso de los católicos y los protestantes en el siglo XVI. Cada visión respalda la concepción política por sus propios méritos. La prueba de ello es si el consenso es estable con respecto a los cambios en la distribución del poder entre las distintas visiones. Esta propiedad de la estabilidad pone de relieve un contraste básico entre un consenso entrecruzado y un *modus vivendi*, cuya estabilidad sí depende de esa distribución.

§59. Una psicología moral razonable

59.1. Ya hemos visto cómo una aquiescencia inicial a una concepción liberal de la justicia como *modus vivendi* puede convertirse, andando el tiempo, en un consenso entrecruzado estable. Esta posibilidad real es todo lo que necesitamos mostrar en respuesta a la objeción de que la idea de di-

cho consenso es una idea utópica. Sin embargo, para confirmar esta posibilidad, esbozaré, con la brevedad necesaria, los principales supuestos psicológicos que subyacen a la descripción precedente de cómo se genera la lealtad política. Esto desembocará en lo que podemos concebir como una psicología moral razonable; de hecho, una psicología de lo razonable en sí. Ésta es una denominación apropiada ya que la idea de reciprocidad aparece al mismo tiempo como un principio que aporta su contenido como una disposición a responder con la misma moneda. Y recordemos que la base de la igualdad en el más alto nivel (§39.2) es la capacidad de ser a un tiempo razonables y racionales. Dicho rápidamente: lo razonable se genera y se responde con lo razonable. No está sólo entre las disposiciones a este respecto. Lo que le hace único es su vínculo con la razón.

Los supuestos de esta psicología expresan en esencia que las personas son capaces de ser razonables y racionales, y de implicarse en la cooperación social equitativa. Así:

1) En consonancia con la concepción (política) de la persona con las dos facultades morales, los ciudadanos tienen una capacidad para formarse una concepción del bien y una capacidad para desarrollar concepciones de la justicia y para actuar de acuerdo con las exigencias de esas concepciones. Dicho brevemente, tienen una capacidad para ser tanto razonables como racionales.

2) Cuando creen que las instituciones o las prácticas sociales son justas, o equitativas (según establecen, digamos, los principios que ellos mismos, estando equitativamente representados, estarían preparados para proponer o reconocer), los ciudadanos están dispuestos a hacer gustosos la parte que les corresponde en ese orden institucional, siempre que tengan la suficiente garantía de que los demás también harán la suya. Esto pertenece a lo razonable según lo definimos al comienzo de §2.2.

3) Cuando, con intención manifiesta,[16] los otros hacen su parte en las instituciones justas y equitativas, los ciudadanos tienden a desarrollar confianza y seguridad en ellas. Esta tendencia a responder con la misma moneda, a responder al hecho de que los otros sean justos con nosotros siendo nosotros justos con ellos, y otras cosas por el estilo, es un elemento de la psicología de lo razonable. En la descripción que se hace en *Teoría* del desarrollo en tres etapas de la moralidad de los principios (como se la llama

16. La idea de intención manifiesta, según la uso aquí, procede del *Emilio* de Rousseau, véase *Teoría*, §70, n. 9.

allí), las leyes psicológicas de cada etapa manifiestan esa reciprocidad de la disposición.[17]

4) La confianza y la seguridad, señaladas en (3), se hacen tanto más fuertes y completas cuanto más tiempo se mantiene el éxito de las prácticas cooperativas compartidas. Y también se hacen tanto más fuertes y completas cuanto de mejor grado y más establemente se reconocen en la vida política pública las instituciones básicas diseñadas para garantizar intereses fundamentales (por ejemplo, los derechos y libertades básicos).

5) También podemos suponer que todo el mundo reconoce lo que yo he llamado las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas modernas: i) el hecho del pluralismo razonable y ii) el hecho de su permanencia, así como iii) el hecho de que este pluralismo sólo puede superarse mediante el uso opresivo del poder del Estado. Estas condiciones constituyen una situación histórica compartida. En esta situación es irrazonable no reconocer iv) el hecho de las cargas del juicio, y no reconocer que todos estamos igualmente sujetos a ellas y a todas las consecuencias derivadas de ese hecho (§57.4).

6) Parte también de las condiciones históricas y sociales de la democracia son v) el hecho de la escasez moderada y vi) el hecho de que hay numerosas posibilidades de sacar provecho de la cooperación social bien organizada, siempre que pueda establecerse en condiciones de equidad. Estos dos últimos hechos y los cuatro hechos generales determinan las circunstancias de la justicia política (§24).

59.2. Ahora podemos ampliar nuestra respuesta a la pregunta: ¿cómo podría un consenso entrecruzado sobre una concepción liberal de la justicia desarrollarse partiendo de su aceptación como mero *modus vivendi*? Recordemos nuestro supuesto de que las doctrinas comprehensivas de la mayoría de la gente no son plenamente comprehensivas y que esto da cabida al desarrollo de una lealtad independiente hacia una concepción liberal, toda vez que se aprecia de qué modo funciona. Esta lealtad independiente hace a su vez que la gente actúe con intención manifiesta de acuerdo con

17. Véase *Theory*, §70, págs. 405 y sig.; §71, págs. 411 y sig.; §72, págs. 414 y sig.; §75, pág. 433. La psicología moral que subyace a estos supuestos descritos en el texto se explica con considerable mayor detalle en *Teoría*, cap. VIII, §§70-72, 75-76. Remito a esas secciones sencillamente porque no cambiaría nada sustancial en ellas. Lo esencial es ver su papel en (la segunda parte de) el argumento en favor de los principios de justicia considerados como un todo.

las disposiciones liberales, pues tienen razonable seguridad (basada en parte en la experiencia pasada) de que los demás también las acatarán. Gradualmente, según pasa el tiempo, a medida que se consolida el éxito de la cooperación política, los ciudadanos van adquiriendo una confianza y una seguridad crecientes los unos en los otros.

El descubrimiento de una nueva posibilidad social, esto es, la posibilidad de una sociedad democrática pluralista razonablemente armoniosa y estable, puede surgir de ese éxito de las instituciones liberales. Antes de la exitosa práctica de la tolerancia en las sociedades con instituciones liberales, no había manera alguna de conocer esa posibilidad. Puede parecer más natural creer, como tantos siglos de aceptación de la intolerancia parecen confirmar, que la unidad social y la concordia exigen el acuerdo sobre una doctrina religiosa, filosófica o moral general y comprehensiva. La intolerancia fue entendida como condición del orden y la estabilidad sociales.[18] La debilidad de esa creencia ayuda a despejar el camino de las instituciones libres.

A modo de conclusión: precisamente porque no es general ni comprehensiva, una concepción política de la justicia (tomando como ejemplo la justicia como equidad) puede estimular la eventual evolución de un mero *modus vivendi* hacia un consenso entrecruzado. El limitado alcance de la concepción, junto con la laxitud de nuestras doctrinas comprehensivas, le da margen para ganarse una lealtad inicial y poder así modelar esas doctrinas en consonancia con ella, según vayan surgiendo los conflictos, proceso éste que se va produciendo gradualmente con el paso de las generaciones (asumiendo una psicología moral razonable). La religión que un día rechazó la tolerancia puede llegar a aceptarla y a defender una doctrina de la fe libre; los liberalismos comprehensivos de Kant y Mill, aunque reputados aptos para la vida no pública y como posibles bases de apoyo a un régimen constitucional, dejan ya de proponerse como concepciones políticas de la justicia. En este sentido, un consenso entrecruzado no es una feliz coincidencia, aun si cuenta con la ayuda, como sin duda debe contar, de una enorme buena fortuna histórica. Antes bien, el desarrollo de una concepción política practicable de la justicia es en parte labor de la tradición pública de pensamiento político de la sociedad.

18. Hume repara en esto en el párr. 6 de «Liberty of the Press» (1741). Véase también A. G. Dickens, *The English Reformation*, Glasgow, Fontana Press, 1967, págs. 440 y sig.

§60. EL BIEN DE LA SOCIEDAD POLÍTICA

60.1. Habiendo entendido cómo la cuestión de la estabilidad reclama la idea de un consenso entrecruzado, abordaremos ahora un aspecto de la estabilidad relacionado con el bien de la sociedad política bien ordenada por los dos principios de justicia. Este bien es realizado por los ciudadanos, tanto en su calidad de personas como de corporación, cuando mantienen con su conducta un régimen constitucional justo.[19]

Empecemos por examinar la objeción según la cual, al no estar basada en una doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva, la justicia como equidad abandona el ideal de comunidad política y concibe la sociedad como un agregado de distintos individuos, o de distintas asociaciones, que sólo cooperan en su propio provecho personal o asociativo, sin tener ningún fin último en común. (Aquí fin último se entiende como un fin valorado o querido por él mismo y no sólo como un medio para conseguir algún otro fin.) A veces se objeta que, al ser una doctrina contractual, la justicia como equidad es una concepción individualista y concibe las instituciones políticas como meros instrumentos para la consecución de fines individuales o asociativos, como si se tratara de las instituciones, digamos, de una sociedad privada. En ese caso, la sociedad política no sería un bien en sí misma, sino como mucho un medio para el bien individual o asociativo.

A esto replicamos que la justicia como equidad abandona en efecto el ideal de comunidad política, si por dicho ideal se entiende una sociedad política unida en torno a una doctrina religiosa, filosófica o moral (parcial o plenamente) comprehensiva. Esa concepción de la unidad social queda excluida por el hecho del pluralismo razonable. Ya no es una posibilidad política para los que aceptan las libertades básicas y el principio de tolerancia, que es un principio básico para las instituciones democráticas. Debemos entender la unidad social de un modo diferente: como algo que se deriva de un consenso entrecruzado sobre una concepción política de la justicia. Según hemos visto, en dicho consenso esta concepción política es respaldada por ciudadanos que profesan doctrinas comprehensivas diferentes y opuestas, y es respaldada desde dentro de sus propias distintas doctrinas.

60.2. Recordemos (de §3) que decir que una sociedad está bien ordenada por una concepción de la justicia significa tres cosas: 1) que es una so-

19. Este bien es la quinta concepción del bien hasta ahora discutida. Para las cuatro anteriores, véase §43.2. Sobre la sexta concepción del bien, véase la nota 22.

ciedad en la que todos los ciudadanos aceptan, y reconocen mutuamente que aceptan, los mismos principios de justicia; 2) que es públicamente sabido, o creído por buenas razones, que su estructura básica, sus principales instituciones políticas y sociales y el modo en que encajan en un sistema de cooperación, satisfacen esos principios; y 3) que los ciudadanos tienen un sentido normalmente efectivo de la justicia, es decir, un sentido que les permite entender y aplicar los principios de justicia y obrar mayoritariamente de acuerdo con ellos según lo exijan las circunstancias. La unidad social así entendida es la concepción más deseable de la unidad que tenemos a nuestra disposición: es el límite del óptimo práctico.

Una sociedad bien ordenada, y así definida, no es pues una sociedad privada, ya que los ciudadanos tienen de hecho fines últimos en común. Aunque es cierto que no profesan la misma doctrina comprehensiva, sí albergan la misma concepción política; y esto significa que comparten un fin político básico y un fin altamente prioritario, a saber: el fin de apoyar las instituciones justas y de hacerse en consonancia justicia mutuamente, por no mencionar los otros fines que también deben compartir y realizar a través de la cooperación política. Más aún, en una sociedad bien ordenada el fin de la justicia política está entre los objetivos más básicos de los ciudadanos, por referencia a los cuales expresan la clase de personas que quieren ser.[20]

De esta última observación se sigue que una sociedad política es una comunidad, si por comunidad ahora entendemos una sociedad, incluida una sociedad política, cuyos miembros —en este caso, ciudadanos— comparten ciertos fines últimos a los que dan una prioridad muy alta, tanto que, al plantearse ante sí mismos la clase de personas que quieren ser, consideran esencial tener esos fines. Claro está que nada se consigue con estas definiciones de comunidad sin más; son simplemente estipulaciones verbales. Lo vital es que la sociedad bien ordenada especificada por la concepción política de la justicia caracteriza a los ciudadanos como ciudadanos que comparten fines últimos de la clase requerida.

20. Si usamos el término «identidad» de un modo ahora habitual, podemos decir que el fin último compartido de hacerse mutuamente justicia puede ser parte de la identidad de los ciudadanos. Véase Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (verano de 1985), págs. 308-322. En la pág. 311n., Gutmann tiene ciertamente razón al decir que nuestro compromiso de tratar a los demás ciudadanos como iguales y, por tanto, de respetar, digamos, su libertad de religión, debe ser una parte justamente tan elemental de nuestra identidad como nuestra afirmación de una religión particular y la realización de sus prácticas.

60.3. Junto con los demás supuestos, estos fines últimos compartidos proporcionan la base para el bien de un sociedad bien ordenada. Nosotros concebimos a los ciudadanos como personas que tienen las dos facultades morales, y los derechos y libertades básicos de un régimen constitucional tienen que garantizar que todo el mundo pueda desarrollar adecuadamente esas facultades y ejercerlas plenamente en el transcurso de una vida completa por decisión propia. Bajo circunstancias normales, pues, suponemos que esas facultades morales se desarrollan y ejercen dentro de las instituciones de la libertad política y la libertad de conciencia, y su ejercicio encuentra su apoyo y sostén en las bases sociales del autorrespeto.

Supuesto lo anterior, la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad es un bien en dos sentidos. En el primer sentido, es un bien para las personas individualmente, y ello por dos razones. Una razón es que el ejercicio de las dos facultades morales se experimenta como un bien. Esto es una consecuencia de la psicología moral aplicada en la justicia como equidad.[21] Que su ejercicio puede ser un bien importante, y lo será para mucha gente, queda claro a partir del papel central de esas facultades en la concepción política de las personas como ciudadanos. Nosotros concebimos a los ciudadanos, para los propósitos de la justicia política, como miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad durante toda una vida y, así, como personas que poseen las facultades morales que las capacitan para asumir ese papel. Podríamos decir, en este contexto, que parte de la naturaleza esencial de los ciudadanos (dentro de la concepción política) radica en que poseen las facultades morales que están en la raíz de su capacidad de implicarse en la cooperación social equitativa. Una segunda razón por la que la sociedad política es un bien para los ciudadanos es que les asegura el bien de la justicia y las bases sociales del respeto mutuo y del autorrespeto. De este modo, al asegurar los derechos y libertades básicos y oportunidades equitativas, la sociedad política garantiza a las personas el reconocimiento público de su estatus como libres e iguales. Al asegurar todas estas cosas, la sociedad política responde a sus necesidades fundamentales.

El bien implicado en el ejercicio de las facultades morales y en el reconocimiento público del estatus de las personas como ciudadanos pertenece al bien político de una sociedad bien ordenada y no al de una doctrina

21. En *Teoría* esta psicología usa el denominado principio aristotélico (véase §65); otras concepciones podrían adoptar principios diferentes para llegar aproximadamente a la misma conclusión.

comprehensiva. No nos cansaremos de repetir esta distinción, aun cuando una doctrina comprehensiva pueda hacer suyo ese bien desde su propio punto de vista. De lo contrario, nos desviamos del camino que debe seguir la justicia como equidad si quiere atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado. Como hemos recalcado, la primacía de lo justo no significa que deban evitarse las ideas del bien; eso es imposible (§43.1). Significa, antes bien, que las ideas usadas deben ser ideas políticas: deben estar confeccionadas para que satisfagan las restricciones impuestas por la concepción política de la justicia y encajen en el espacio que les dejan.

60.4. Una sociedad política bien ordenada también es buena en un segundo sentido. Porque allí donde hay un fin último compartido, cuyo logro reclama la cooperación de muchos, el bien realizado es social: se realiza mediante la actividad conjunta de los ciudadanos, en mutua dependencia de que los otros hagan las acciones pertinentes. Establecer y mantener con éxito instituciones democráticas razonablemente justas (aunque, por supuesto, también imperfectas) durante un largo período de tiempo, quizá reformándolas gradualmente con el paso de las generaciones, aunque ciertamente no sin lagunas, es un gran bien social apreciado como tal. Esto lo muestra el hecho de que un pueblo democrático lo estima como uno de los logros significativos de su historia.

Que existan dichos bienes políticos y sociales no tiene más misterio que el que los miembros de una orquesta, o los jugadores de un equipo, o incluso los dos equipos de un juego, obtengan placer y un cierto orgullo (bien entendido) de una buena actuación, o de una buena jugada del partido, una jugada que quisieran recordar.[22] No cabe duda de que las condiciones requeridas se hacen más difíciles de satisfacer conforme se hacen más grandes las sociedades y la distancia social entre ciudadanos se hace mayor, pero estas diferencias, por grandes e inhibidoras que puedan ser, no afectan al principio psicológico implicado en la realización del bien de la justicia en una sociedad política bien ordenada. Además, este bien puede ser altamente significativo aun cuando las condiciones para su realización sean bastante imperfectas; y el sentido de su pérdida también puede ser altamente significativo. El orgullo de un pueblo democrático en distinguirse de los pueblos no democráticos deja eso claro, como lo deja claro su interés por marcar distancia con respecto a los períodos de su historia en que

22. Aquí aludo a la idea del bien de la sociedad política como una unión social de uniones sociales. Véase §43.2 y *Teoría*, §79.

pueda haber prevalecido la injusticia. Pero no proseguiré aquí con estas reflexiones. No necesitamos establecer cuán grande es el bien político; basta con establecer que es un bien significativo y un bien que encaja dentro de la concepción política.

Para verlo, recordemos el carácter público de ese bien. Porque en la etapa de la moralidad de los principios —parte (3) del anterior epígrafe §59.1—, cada ciudadano de una sociedad bien ordenada reconoce a los otros como personas que también afirman los principios de justicia. De ahí que cada uno reconozca también que todos los ciudadanos conceden una alta prioridad al fin de cooperar políticamente entre sí, en los términos que el representante de cada uno aceptaría en una situación en la que todos estuvieran equitativamente representados como libres e iguales, y como razonables y racionales (*Theory*, §72, págs. 418 y sig.). Dicho de otro modo, los ciudadanos quieren cooperar políticamente los unos con los otros de modos que satisfagan el principio liberal de legitimidad, es decir, en términos que puedan ser justificados públicamente ante todos a la luz de valores políticos compartidos.

Sólo queda por señalar la relación entre el hecho de que los ciudadanos consideren su estabilidad y su sociedad política como buena. Cuanto más consideren que su sociedad política es buena para ellos mismos, como corporación y como individuos, y cuanto mayor sea su apreciación de que la concepción política asegura las tres esencias de un régimen estable, tanto menos tentados estarán por las actitudes especiales de la envidia, el rencor y la voluntad de dominio, y por la tentación de privar a otros de la justicia. Según lo expresamos en *Teoría*: la cuestión es si lo justo y lo bueno son congruentes. En *Teoría*, §86, se dice que los que crecen en una sociedad bien ordenada por la justicia como equidad, los que tienen un plan racional de vida y los que asimismo saben, o creen razonablemente, que todos los demás tienen un sentido efectivo de la justicia, tienen razones suficientes basadas en su bien (más que en la justicia) para acatar las instituciones justas. Esto no quiere decir que no tengan también razones de justicia para obrar así.

Una sociedad bien ordenada es estable, pues, porque los ciudadanos están globalmente satisfechos con la estructura básica de la sociedad. Las consideraciones que les mueven no son amenazas o peligros percibidos que provienen de fuerzas externas sino que son consideraciones hechas en los términos de la concepción política que todos asumen. Porque en la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad lo justo y lo bueno (según los determina esa concepción política) se acoplan de tal modo que los ciu-

dadanos que entienden que parte de su bien radica en ser razonables y racionales, y en ser vistos por los otros como tales, son movidos por razones de su bien a hacer lo que exige la justicia. Entre esas razones está el bien de la sociedad política misma en los sentidos que hemos discutido.

ÍNDICE ANALÍTICO Y DE NOMBRES